HENRI LEFEBVRE

TIEMPOS EQUIVOCOS

editorial Kairós

juan güell, 184
barcelona-15

Título original: LE TEMPS DES MÉPRISES

Traducción: José Francisco Ivars
Juan Isturiz Izco

Portada: Joan Batallé

© Copyright: Éditions Stock
y Editorial Kairós, S. A., 1975

Primera edición: septiembre 1976

Impreso en España

Printed in Spain

Depósito Legal: B 24.779/76
ISBN-84-7245-080-5

Fingraf, c/Pavia 22, Sardanyola

NOTA A LA EDICION ESPAÑOLA

Lefebvre se confiesa ante un magnetófono. El texto que se nos ofrece, en tanto que transcripción —en directo— de un francés coloquial y desinhibido, nos confía una experiencia autobiográfica de primera mano que traduce bien a las claras la agilidad mental y expresiva del filósofo contenido en trabajos de mayor rigor conceptual.

En su versión castellana nos hemos visto obligados a sacrificar, en parte, su dimensión estilística en favor de su espontaneidad. Se trataba, en definitiva de trasponer la densidad humana de una vida: la de Lefebvre.

I. PARA EL RECUERDO

Diré de entrada que no me gusta la literatura. Escribo mucho, mucho más de lo que publico, pero no me considero escritor. No trabajo la lengua; las palabras no son mi materia prima. Si otros lo hacen, perfecto ¡allá ellos! No juego con las palabras; y si llego a hacerlo, es al margen y por otros motivos. Tampoco fantaseo con los conceptos, a mi juicio son cosa seria, lo que me redime además de caer en la seriedad solemne. En cuanto a lo lúdico no estoy dispuesto a hacer teorías; no teorizo sobre ello; me gusta vivir y lo vivo.

Escribo y sobre todo publico teniendo presente un objetivo: convencer y vencer; este objetivo me hace olvidar el medio, el lenguaje del que me sirvo para actuar, y que manejo siempre pensando en el contrincante a vencer.

Contrariamente a tantos de nuestros contemporáneos, entre ellos muchos de mis amigos, no pienso en el lenguaje y en el discurso por separado. Ambos me sirven. Los utilizo. Acierte o falle. Escribo pues, con y por convicción, comprometiéndome, diría que a muerte, sin sostener por ello una teoría literaria o filosófica sobre el compromiso.

En el fondo, no he sido otra cosa que un escritor político: lo que quiere decir que he luchado contra enemigos que han ido cambiando a lo largo del camino.

Primero contra el fascismo y Hitler en *La Conscience mystifiée* escrito en 1936; más tarde contra el capitalismo, la organización de la sociedad burguesa, enfocados desde un ángulo muy definido: el mundo de los bienes de consumo. En *Critiquede la vie quotidienne*, cuya primera parte terminé en 1946 y la segunda en 1961, también luché contra el stalinismo y me he enfrentado con el dogmatismo en general. En otro período más próximo me preocupé del espacio, de las ciudades y problemas urbanos; arquitectura, urbanismo, planificación espacial y neocapitalismo han pasado a ser problemas políticos.

Naturalmente el cambio de objetivos y de posturas ha entrañado una cierta dispersión del pensamiento, en mi opinión, más aparente que real; soy consciente de este reproche que rechazo; no, no he pretendido exponer un sistema; de un teórico se espera la exposición de un sistema. ¿Cuántos hay ya en el mercado? Me resisto a añadir uno más a la ya larga lista, rechazo los sistema a raíz de una triste experiencia que va desde el hegelianismo al stalinismo, aunque este rechazo no implique incoherencia o dispersión. ¿Acaso quiso Marx crear un sistema? No, y estoy seguro de ello, lo he demostrado, sin que esto implique suponer incoherencia alguna en su razonamiento.

Con frecuencia, se aisla —incluso algunos amigos míos lo hacen— de entre lo escrito y publicado por mí, fragmentos, eslabones separados: el que concierne al marxismo, la vida cotidiana, el espacio, la arquitectura, el urbanismo, etc.

No estoy de acuerdo con estas fragmentaciones; un fluido único recorre el conjunto; he querido restituir la teoría de Marx en toda su integridad y amplitud, intentando al mismo tiempo su *aggiornamento* después de un siglo de grandes cambios; el materialismo histórico y el dialéctico tan potentes en el plano teórico no se pueden sostener dogmáticamente.

Mi vida, dispersa como mi obra, remite a un principio único: este principio soy yo. Y ¿quién soy yo? Un montón de contradicciones, un nudo de conflictos, nudo gordiano, como todo el mundo; me preguntas ¿qué contradicciones? Responder a esto, designarlas o nombrarlas es tarea ardua. Iré más lejos; me veo de forma casi nietzcheana como un caos subjetivo; mejor o peor dicho, como una mezcla de flujos sin identidad; un caos de impulsos, imágenes, necesidades y deseos, tendencias que jamás he reprimido, que aún hoy dejo nacer y proyectarse. Siempre he salvaguardado la espontaneidad, no sin riesgos, lo cual es ya un principio teórico.

¿Describir este caos? Un caos dionisíaco. ¿Contar mi vida? Imposible. Demasiadas penas, demasiadas caras irreconocibles se entrecruzan, chocan.

Ordenar, contener todo esto, es una táctica interna, encorsetarlo sería asfixiante; sin embargo es necesario un cierto orden para sobrellevar el choque con el mundo objetivo o, de lo contrario, los impulsos, imágenes y tendencias se consumen los unos contra los otros o frente al exterior. El análisis interviene entonces para designarlos, para confrontarlos; este análisis obedece a una cierta lógica, busca una cohesión; en consecuencia actúa sobre los conflictos, tiene un nombre: la dialéctica. Tanto en las rela-

ciones amorosas como de amistad, en la vida profesional o intelectual, he vivido un perpetuo devenir, más agitado que una sencilla sucesión de diálogos. No puedo menos que bautizarlo: dialéctica entre lo concebido y lo vivido; evoco por primera vez este tema que reaparecerá a menudo.

Mientras que lo vivido es opaco, ciego, carnal y cálido, lo concebido es relativamente transparente, diáfano y frío. El movimiento entre estos dos términos, lo conjugo, tanto en el sentido de "ser" como en el de "seguir"; he tentado esta teoría bien sea escribiendo bien hablando.

En buena medida diré que mi obra, mi sola obra, es mi vida, mi vivir: quiero decir también, que mis mejores obras las he hablado más que escrito; he improvisado relatos, poemas para mujeres deseadas o amadas. ¿Qué poemas?

Bueno, esos poemas, cuentos y hasta novelas, nunca los he escrito. Alguna vez escribí una poesía para dársela a quien iba dirigida, aunque casi siempre las rompía. ¿Escribir? Una actividad entre las otras y no la más importante.

Las contradicciones mudan; y no dispongo de otros medios para seguir el hilo que me guía en el laberinto, para concretar la contradicción que emerge como esencial, la más dolorosa —aunque el sufrimiento de la contradicción no es nunca un criterio— decía que no dispongo de otros medios que escribir; de cualquier forma, sobre cualquier cosa: siempre emerge algo imprevisto. Sé que en la inmensa cadena de equivalencias y cambios de equivalencias que definen nuestra sociedad, acontece poco de intenso; a través de mi caos he sabido controlar —¿y por

qué no decirlo?— la venida de momentos de ansiedad; es un método práctico, no literario, mis cajones están repletos de páginas escritas sin orden, obras inacabadas, especialmente piezas de teatro; en este sentido soy más ensayista que polemista. Cada una de estas obras es un ensayo, en el sentido de intentar ver claro, de desenredar o cortar un nudo de contradicciones; si he aceptado esto como criterio de publicación, forzosamente he de revelar conceptos. No sé muy bien por qué lo he hecho y a veces me arrepiento; hubiera podido orientarme hacia campos distintos de los conceptuales o políticos; hubiera podido zambullirme en el cálido espesor de lo vivido ¿para aportar qué? cal o arena, nunca sabré por qué no lo he hecho. Quizás hubiera debido intentar la actividad teatral, terminar los esbozos, estrenar, pero la actividad política y el marxismo me han empujado hacia la producción conceptual, no siendo sin embargo la que prefiero.

Lo vivido es "hot", lo concebido es "cool" y yo prefiero lo "hot", primero vivir, después escribir o intentar hacerlo. Escribir es una premonición de la muerte, como tantos escritores han dicho, antes y después de Maurice Blanchot; pero yo no lo entiendo en este sentido. Lo concibo por encima de todo, desde un sentido nada místico: aquél en el que escribir mata aquello por lo cual uno escribe, lo vivido. Sin duda, jamás he conseguido reproducir en un escrito, el fervor, temblor, oscuridad y opacidad carnal de la vida.

He imaginado distintas situaciones y personajes de teatro que vivían esta problemática esperando que la resolvieran por sí mismos; no lo han hecho. En ellos proyecté mis contradicciones; una sola de estas obras ha sido

representada, *Le Maître et la servante,* casi el dueño y la esclava, en el teatro Des Mathurins hace veinte años. Esta pieza teatral expresaba el conflicto entre la sensualidad y la búsqueda del rigor, entre el gusto un poco perverso por la seducción y la búsqueda de lo absoluto en el amor a partir del *Diario de un seductor* de Kierkegard, todo lo cual correspondía a varias de mis experiencias amorosas de cuyos detalles os libero. También describía la obra la dificultad para la mujer de ser ella misma abandonándose a un gran amor; en el colmo del sufrimiento se produce un irreparable choque entre los protagonistas, que pasarán su vida buscándole un sentido a lo vivido y escapando de ello.

Empecé una trilogía trágica sobre el problema del poder; volveré sobre ello cuando hable del poder político y del teatro político, que desarrollé durante una época y en relación con los proyectos de mi amigo Jean-Marie Serreau. Una de las obras se titulaba *Le Baptême.* Voy a describir el argumento, que me parece divertido. Un gran jefe militar romano del estilo de Jovino o Constantino —he leído casi todo lo escrito sobre esta época— engaña a los hombres de la Iglesia anunciándoles su bautismo. Va retrasando la fecha para no caer bajo la férula de aquellas gentes enfermas de ortodoxia, en plena lucha con el arrianismo; en todo momento se hace acompañar por un curita que debe bautizarle en caso de urgencia: muerte súbita en el campo de batalla o en lecho de mujer.

El pequeño fanático sigue al potente personaje, potente en todos los sentidos, una especie de Mariscal Amin Dada eminentemente político; se convierte en su sombra, está en todas partes, en el campo de batalla o entre putas,

con su pequeño fudre lleno de agua destilada, preparado para el bautismo. Un diálogo sin piedad se establece entre el coloso que se sirve de la Iglesia naciente para su ambición política y el curita ardiente y convencido, el pequeño profeta. El general de Legión que va camino de proclamarse Emperador, nada evita al curita, ninguna prueba, ni política, ni guerrera, ni erótica, ni blasfematoria.

He imaginado el diálogo entre dos hombres a los que las circunstancias han hecho inseparables, entre este guerrero de formidable vitalidad y el ascético representante de la espiritualidad. Estas obras inacabadas debían formar un ciclo en torno al tema del poder y, ligado al mismo, al de la divinización de un ser humano y su fracaso. Llamé trágicas a estas obras. Ahora me apena no haberlas terminado. Lo trágico: ¿no está pasado de moda? así se ha afirmado con frecuencia y esta sensación me ha detenido. También por estas épocas apareció un chantaje del que volveremos a hablar ya que impidió la creación de un teatro político: el teatro del absurdo. Diréis con razón que no soy un verdadero hombre de teatro, ni un auténtico artista que gusta de la obra acabada.

Contestaré que estos proyectos han cumplido con lo que yo esperaba de ellos. Una catarsis de los conflictos, que si bien no los neutraliza, les da sentido. El argumento de otra de las obras se parece al de un buen film que ha pasado recientemente por París: *Aguirre.* He imaginado un conquistador que abandona a sus compañeros asustado por sus tremendos hechos y se lanza a través de los Andes. Mendizábal —tal es el nombre de mi héroe, un nombre vasco como Aguirre, ya que por parte materna tengo antecedentes vascos—, Mendizábal, decíamos, llega

a una tribu que pretende proteger contra sus antiguos compañeros, los conquistadores. Los indios lo acogen, hacen de él un Dios, una mujer le ama, le venera; pero hete aquí que sus excompañeros lo buscan. Para luchar contra ellos explica a su pueblo que los conquistadores no son dioses y se les puede matar. En consecuencia él es el primer muerto. El tema es una vez más el de la divinización del poder.

Entretanto intenté escribir novelas, pero jamás conseguí hacerlo bien. El arte de novelar está en plena decadencia, su comercialización lo prueba; a nivel teórico ya no creo en la validez de una construcción novelesca. Una de las últimas novelas aceptables es *El hombre sin atributos* de Musil. Es tal la complejidad de la vida que el sentido de un acontecimiento no se nos revela sino tardía y lentamente, hoy es cuando descubro el sentido de ciertos pequeños hechos de mi infancia o de la época staliniana, ¿Cómo novelarlos? ¿Cómo concertar lo concebido y lo vivido? La acción debiera montarse sobre más planos simultáneos que los que ofrece una gran fuga de Bach.

Presumiré solamente de haber hecho algo en este terreno en la medida en que he improvisado relatos para mujeres a las que perseguía y que deseaba seducir o sencillamente interesar; improvisaba novelas y hasta contaba mi vida por escrito.

¿Escribir estas historias?, ¿contar mi vida? No me interesa en absoluto; jamás encontraría en ellas un impulso tan espontáneo como hablando con Claudia, Evelyn o Nicole. Si alguna vez decidiera contar mi vida comenzaría así: "Dos hadas malignas se inclinaron sobre mi cuna, el comercio y la burocracia, ya que mi madre pertenecía a

una familia de comerciantes y mi padre fue funcionario, por lo que odio la tienda y detesto la oficina; estas dos hadas se unieron a dos horribles brujas, la religión y la guerra. Punto." Suficiente. No seguiré. Quizás añadiera, imitando la deliciosa frase de una joven: "Sin embargo, hasta ahora he realizado todos mis fracasos."

No me arrancaréis ni una palabra más, a no ser por casualidad, circunstancialmente. En particular silenciaré mi vida amorosa, demasiado complicada, aunque, en definitiva, ¿hablaré?, ¿he hablado yo acaso de otra cosa?

II. LOS DEMAS

Usted ha pretendido siempre desbrozar caminos, explorar vías, para inmediatamente ponerse a un lado y dejar pasar la tropa de continuadores. Le he oído decir muchas veces que las vanguardias de hoy caminan a su zaga. ¿Está seguro de ello?

—Actualmente mucha gente se proclama de vanguardia, lo pregonan a los cuatro vientos y siempre encuentran alguien que les crea. Tomemos por ejemplo el partido comunista. Ni líder ni testa pensante, ¿se puede llamar a eso una vanguardia? Las ideologías que se creen a la vanguardia teórica —véase los estructuralistas— a mí me parecen una retaguardia superada y lejana. En este terreno he tenido dolorosas experiencias, recordemos la Bauhaus que surgió como la vanguardia por excelencia, y no solamente arquitectónica.

Los miembros de la Bauhaus apuntaban hacia la transformación de la vida; el arquitecto era el demiurgo, el transformador; había entre ellos grandes pintores, Klee, Kandinsky. Creyeron cambiar la vida, abrir una senda hacia una totalidad, no sólo estética ni únicamente plástica y visual, sino vital. Si ha habido una experiencia en su género, ha sido ésta.

De hecho la Bauhaus ha definido simplemente la arquitectura del neocapitalismo, el estilo y la morfología del estatismo moderno. ¿Quién se encuentra hoy a la vanguardia?

Al primer éxito de una idea o tendencia, me aparto, desconfío del éxito, me parece altamente sospechoso. Así actuaba mi amigo Jean-Marie Serreau en el ámbito teatral; del mismo modo he actuado yo en el gran acontecimiento político de nuestro tiempo: el stalinismo.

—¡Tranquilo! Habrá ocasión de volver sobre el tema. De momento, mejor comenzar por el principio: estamos pues a principios de siglo...

—Sí, y a causa de mi salud, una estúpida enfermedad occidental, una pleuresía bastante grave, que me obligó a interrumpir mis cursos en el Lycée Louis-le-Grand, la preparación al ingreso en L'Escole Polytecnique. Me enviaron a Aix-en-Provence a estudiar derecho y filosofía con un célebre profesor, Maurice Blondel. Tengamos en cuenta que Maurice Blondel era considerado entonces y todavía hoy como un gran filósofo católico, por lo que mi familia veía con buenos ojos la asistencia a sus cursos. No obstante, a veces pasaba por herético en los medios integristas a los que pertenecía mi madre. Se le consideraba como el pensador peligroso del modernismo católico.

Antes de ir a Aix-en-Provence, yo había leído a Nietzsche y a Spinoza, es decir, que sin darme cuenta ya me iniciaba en la problemática de lo vivido y lo pensado. Quiero ahora resaltar que entre la noción de modernidad y la de vanguardia existe una conexión: la noción de mo-

dernidad me parece tan sospechosa como la de vanguardia. Sospecho que nuestra época ha disimulado bajo una aparente modernidad y vanguardismo, lo que hay de "neo" y de "retro" entremezclados en la "cultura", caos ensordecedor donde se acaba por descubrir que el "neo" no es otra cosa que "retro" y que el "retro" encubre al "neo". Este pretendido modernismo oculta los apaños, rehechos, reposiciones y reconsideraciones de ideas y de objetos lejanos olvidados, omitiendo cuidadosamente su carácter ya adquirido de históricos. Se retoma el pasado ya superado, se le da forma, y la jugada está hecha.

Me doy perfecta cuenta de que voy un poco rápido y me iba a olvidar de mi primer profesor de filosofía Maurice Blondel. En aquel tiempo se le situaba entre los modernistas y a este título se le había condenado. Su gran libro *L'Action* fue, si recuerdo bien, incluido en el Indice por la Iglesia. Sin embargo, él se sentía católico ortodoxo. Los cursos de filosofía de Blondel me han dejado un recuerdo inolvidable, aunque decepcionante. Yo que había esperado grandes cosas tenía ante mí a un hombre extraordinario pero que se prohibía toda audacia. Cuando se sentía en terreno resbaladizo, desde el punto de vista de la ortodoxia, se le veía presa del pánico eludir los problemas. La clase de filosofía ocupaba una sala en la antigua facultad de Letras, maravilloso edificio del siglo XVII, enfrente de la catedral.

¿Cuántos estudiantes matriculados en filosofía? Apenas una quincena, para nosotros eran más bien unas clases particulares. Entre los estudiantes había personas extraordinarias; de alguno de ellos me preguntaba yo si estaban allí para vigilar a Blondel o para seguir sus cursos. Hablo

del célebre jesuita padre Valensin, con el que tuve relaciones muy complejas; después supe que puso su devoción en mí y hubiera querido arrastrarme al convento. Quedé sorprendido por el temor de Blondel ante la acusación de herejía. Me quería mucho; yo le iba a visitar a su casa, me aconsejaba y me solía decir que sería filósofo el día que supiera andar en vez de bailar, poniendo plomo en la suela de mis aladas sandalias. Curioso consejo, que bien vale el "sé de piedra" de otro filósofo contemporáneo de cuyo nombre no me acuerdo en este momento. Temo haber seguido en exceso este prudente consejo. En Blondel intenté adivinar, humildemente, como todo estudiante de dieciocho años ante un gran maestro, lo que pasaba por su cabeza. No hubo manera. La acusación de herejía, que a mí me fascinaba, lejos de atraerle le daba miedo. Como si el verdugo no anduviera lejos, todavía flotaban en el aire los terrores tradicionales, y estos terrores se traslucían a menudo en aquel rostro vivaz y atento. Lo veo retrospectivamente con sus pequeños bigotes de gato como un hombrecillo siempre en estado de alerta; recuerdo también mi profunda irritación ante aquella humildad. A veces hubiera querido gritarle que fuera más lejos, que agotara hasta el límite su pensamiento, que llegara al panteísmo.

Estudiamos con él San Agustín y especialmente el libro X de *Las Confesiones*, libro no escogido al azar ya que pertenecía a la mejor tradición agustiniana; pero jamás llegó a agotar su razonamiento en lo concerniente al tomismo, que de seguro hubiera rechazado relegado al rango de herejía, de paganismo aristotélico traspuesto a la Iglesia. Este estudio me ha dejado una violenta antipatía

por la tradición aristotélica y por el Logos en ella contenido y transmitido a través de los siglos.

Lo cual me aporta algunas dificultades en lo referente a la Lógica. Nunca osó Blondel ir tan lejos, y sus comentarios quedaban siempre a medio camino.

Recuerdo con toda claridad esta paradójica iniciación a la filosofía que no ha podido menos que marcarme. La teoría del tiempo en San Agustín me asombraba y me atraía. En ella, el tiempo subjetivo y relativo se dilata, se dispersa o por el contrario se condensa tendiendo así hacia el momento eterno. La ambigüedad de lo vivido se revelaba en este texto de *Las Confesiones* que me atraían y horrorizaban a la vez.

Adoré y detesté el *Non amabam sed amare amaban.* Yo me decía: "Amo o no amo, pero jamás amaré el amor de esa manera abstracta." Por supuesto, no formulaba esta idea de una forma tan escueta; fue más tarde cuando surgió en mí esta reticencia. Cuando leí en *Las Confesiones* que San Agustín había encontrado la revelación y la prueba del pecado original robando unas peras a un vecino a la edad de cinco años, no pude dejar de pensar: ¡qué frágil es esta construcción teológica, cómo diablos se puede llegar al pecado original partiendo de un robo de peras o al *Mundus est inmundus* partiendo de un amor carnal!

¿No es importante todavía hoy constatar que en el seno del cristianismo se oponen la tradición tomista y la agustiniana, es decir, la corriente oficial y la subterránea?

El cristianismo, o más exactamente, como dice Nietzsche, el judeo-cristianismo, no ha desaparecido, es un elemento de nuestra época, en Europa y fuera de ella; provoca conflictos aportando contradicciones, las suyas

propias. En cierta manera y posteriormente he seguido esta línea de pensamiento. Llegado a París para el entonces llamado Diploma de Estudios Superiores, escribí un largo trabajo sobre Jansenio y Pascal que me enseñó mucho. Figúrese Vd. que me apercibí en el curso de este trabajo que un autor a través del que yo había iniciado mi educación filosófica incluso antes de leer a San Agustín, es decir Nietzsche, había pasado también por la severa escuela de la crítica jansenista del mundo y de lo mundano. ¿Cómo? A través de La Rochefoucauld, que Nietzsche conocía admirablemente y del que adoptó el estilo agorístico y la crítica del mundo. En el amor propio de La Rochefoucauld, entra ya la voluntad de poder, implicada aún con más fuerza en la *libido dominandi* de los agustinianos y de Jansenio.

La exclamación agustiniana *Mundus est inmundus* es de una importancia capital en la tradición cristiana. Nietzsche ha extraído de ella tanto una crítica radical de lo humano, como mediante un brusco giro, la diagnosis del cristianismo como negación de la vida, como obsesión del otro mundo y agotamiento de ella. Nietzsche asistió a la aparición en Alemania de lo que Marx había estudiado ya en Inglaterra: el nacimiento de la industria, la apología de la producción y del trabajo. Recordemos que entre Marx y Nietzsche, entre *El Capital* y *El Origen de la tragedia,* el intervalo es breve en tiempo, pero ocurre algo muy importante: la guerra de 1870 y la formación de la unidad alemana bajo la férula de Bismarck. Para Nietzsche, ambas son grandes catástrofes. La guerra de 1870 anuncia guerras más profundas y no como había creído Marx un período de racionalidad y de conflictos defini-

dos exclusivamente por la lucha de clases. Nietzsche constata como Alemania se ve arrastrada por un filisteísmo basado en el culto de la historia y del método histórico, enmascarando el nacimiento de una civilización que perdía todos los caracteres de tal, que apuntaba simplemente hacia la productividad y la explotación de una enorme masa de hombres. Al mismo tiempo que hacia el ahogo de cualquier protesta eficaz en el seno de esta masa esclavizada. El extraordinario auge industrial de Alemania engendró según Nietzsche la mistificación de la modernidad, es decir, algo inconfesable, oculto bajo las apariencias tornasoladas de cientificidad y esteticismo.

Pero..., ¡bueno!, este concepto de modernidad que evoco prematuramente aquí merece alguna explicación. Vuelvo a Maurice Blondel, ya que para mí la noción de modernidad se relacionaba con la herejía modernista de la que Maurice Blondel pasaba por portador. En las discusiones en el seno de la Iglesia y medios católicos, al modernismo se le suponían implicaciones políticas, relacionándolo con la formación de la democracia cristiana, en particular a través de Marc Sangnier y su movimiento "Sillon". Según las críticas más o menos integristas el desarrollo del ser humano en tanto que creador y activo alcanzaba en Blondel la sustancia divina sin que hubiera una frontera entre lo humano y lo divino, entre la inmanencia y la transcendencia. Llamaban los ortodoxos inmanentismo a esta doctrina que, de una forma muy confusa, ponía el acento sobre la práctica. Más tarde, pasé de una interpretación metafísica y abstracta a una noción concreta: la acción revolucionaria.

—¿En qué medida y de qué forma sufría usted entonces el peso de una educación cristiana?

—La sufría, sin duda alguna, pero no pasivamente. Conviene aclarar que en el período de la inmediata postguerra lo que me parece vanguardista no fue tanto la enseñanza de Blondel como la forma en que nosotros estudiantes la digeríamos.

A la retrospectiva estoy seguro de que el ambiente universitario cámbió después de la guerra.

Para comenzar diré que había casi tantas muchachas como muchachos en la facultad. Entre estos jóvenes de los que formaba parte hubo durante dos años una maravillosa comunicación intelectual y afectiva. Podría contar detalladamente las apasionadas conversaciones en la carretera de Tholonet, en el camino de Cézanne y en el de Sainte Victoire. Y puedo citar aún hoy los nombres de todos aquellos compañeros: Nicole Xardel, hija de un general, tenía un maravilloso pelo rubio que caía en cascada casi hasta sus pies; un muchacho llamado Jules Chaix, que después ha seguido vinculado a la Universidad, se enamoró de ella profundamente y hubo un drama del que fui confidente.

Nicole se hizo colaboradora de Gaston Berger, uno de los creadores de la prospectiva en Francia. Claire Picchini fue para mí la misma Venus, chica exquisita, que yo encontraba de una beldad griega, pues por entonces yo no era más que un adolescente retenido lejos de las chicas por una severa educación y por la vida de interno en el liceo. No escuché una palabra del primer curso de Blondel, la falda de Claire se cerraba con tres botones de

nácar que marcaban la redondez de su cadera. Había en el grupo una tercera joven, Alicia, y muy pronto nos consideramos novios. La libertad de expresión, de amistad y de afecto que cultivaba entre nosotros Blondel, fue para mí la auténtica vanguardia; ni el propio Maurice se percataba de ello. Bajo un pie de igualdad, con toda clase de variantes en los sentimientos, desde el deseo y la intimidad amorosa hasta la pasión y la indiferencia, conjugando todo ello con *Las Confesiones* de San Agustín, es decir, en contacto con unas doctrinas que pensábamos iban a transformar la religión cristiana. Iba a olvidarme de evocar el nombre de otro compañero que me atraía particularmente y que resultó un excelente historiador de la filosofía, Robert Lenoble. Ingresó en una orden religiosa, llevando al parecer una existencia marginal en su lucha contra la herejía. Murió prematuramente antes de haber acabado la obra a la que había consagrado su vida filosófica, una historia de las ideas sobre la Naturaleza. Con Blondel decía, he estudiado San Agustín y el agustinismo; más tarde descubrí a Jansenio, Pascal y el jansenismo del siglo XVII. A través de ellos he descubierto un cristianismo estricto, riguroso, fascinante. Este aspecto duro y radical del cristianismo, en consonancia con la educación cristiana que había recibido, me atraía y asustaba al mismo tiempo. La ruptura entre el placer de vivir y el frenesí de la muerte que empezó con el alba del cristianismo, ha torturado a los jóvenes durante siglos. La visión agustiniana del *Mundus* como túnel de tinieblas, itinerario subterráneo de la ciudad de Dios, es una visión profunda que ha marcado el pensamiento europeo y que aún discurre subyacente bajo la teoría oficial del Logos. Interrum-

pida y modificada, esta corriente alcanza a Heidegger y llega en cierta forma hasta Freud en la teoría de la libido. Menciono todo lo anterior para explicar que mis relaciones con el cristianismo fueron complejas y heréticas desde el principio.

—Usted sabe como yo que los herejes son básicamente individuos fascinados por la religión.

—Empleo con fines descriptivos la palabra herejía, aunque no me gusta. Su uso comporta una manera demasiado fácil de reducir las ideas a paradojas. Reconozco, sin embargo, haber mantenido desde el principio ciertos lazos con la herejía.

En el círculo de Blondel y del eminente jesuita P. Valensin, la herejía no se testimoniaba, no se deseaba como tal, era una herejía vergonzante, pues todos los esfuerzos de los amigos de Blondel tendían a demostrar su estricta ortodoxia y a convencer de ello al propio Blondel, cuyo pretendido inmanentismo me parece hoy una nimia herejía, una pequeña divergencia sin héroes ni mártires en relación con la ortodoxia, una herejía dependiente de la propia degeneración de la cristiandad, un humanismo cubierto de oropeles, un pobre reformismo cristiano. Si a continuación he estudiado a Jansenio es porque me fascinaba con el mismo género de fascinación que reencontré en la lectura de la seca dogmática protestante de Karl Barth. Los dogmas ma fascinan, comprendo su atracción, te arrastran a aceptar su propia crueldad. ¿Por razones lógicas? no creo. Los dogmas contienen una llamada afecti-

va a la convicción, a la entrega absoluta, sin reticencias intelectuales, se esfuercen o no en satisfacer el intelecto.

Hay un abismo entre la teología por un lado y la política por otro, pero, a veces, los resortes afectivos puestos en movimiento son análogos. La política absoluta tiene su dogmática que atrae sobre todo a los espíritus débiles y a los adolescentes volviéndolos implacables. Este es, en mi opinión, uno de los secretos del stalinismo que desvelé partiendo de anteriores experiencias, pero aún es demasiado pronto para hablar de ello.

—Me parece que no explica usted completamente su gusto por la herejía y en particular su interés por Jansenio y el jansenismo.

—Al leer la enorme obra de Jansenio quedé agradablemente sorprendido por el carácter simbólico e imaginativo de su doctrina. Es evidente que en aquellos momentos yo no expresaba mi postura en esos términos, pero me alentaban confusamente. La palabra ideología me ha parecido siempre débil para designar esta fascinación y para explicar lo que dice Jansenio. Lo que afirma, lo ve, lo percibe tanto con los ojos del espíritu como con los de la carne. Es un teólogo nada conceptual. Al pecado, esa lepra, esa gangrena, lo ve pudrir la carne. El cuerpo paciente no es más que el soporte de la enfermedad. La podredumbre pasa por lo que parece a los hombres lo más puro y mejor de ellos mismos, su semilla. La semilla, el esperma, es para Jansenio la podredumbre misma. ¡Qué odio al cuerpo! El esperma transmite la podredumbre de cuerpo en

cuerpo, de generación en generación, partiendo del pecado original. Quisiera subrayar que hay algo fascinante en la lectura de Jansenio que explica su extraordinaria influencia en el siglo XVII, llamado por Michel Foucault "la edad de la razón clásica". En cuanto a mí, su lectura me asustaba y me atraía al mismo tiempo. Figúrese que estaba perdidamente enamorado y Jansenio había escrito que Cristo en la cruz es la respuesta al hombre jadeante sobre el cuerpo de la mujer, que el martirio de Cristo expirando en la cruz es la contrapartida y expiación del placer del hombre, crucificado también sobre la mujer. Pasaje prodigiosamente poético y cruel, de una crueldad sin nombre. Estas páginas teológicas han conmovido y pervertido durante siglos hasta las profundidades del deseo, aunque entonces no me diera cuenta de ello; estas lecturas ¿pervierten las profundidades del deseo, o favorecen el gusto por ellas? No me atrevo a contestar, aunque supongo que lo uno va unido a lo otro, puesto que el deseo tiene recovecos y duda sobre sí mismo, sobre su objeto, dejándose fácilmente transformar y pervertir. Además, ¿qué es la perversión? No nos alejemos de nuestro tema, el deseo en la educación cristina se pervierte, es decir, se revuelve contra sí mismo en la vergüenza y mala conciencia del cuerpo y del sexo. La perversión se cristaliza y justifica en textos como el citado. Tanto el humanismo jesuítico como el liberal los han atenuado.

¿Quién ha leído a Jansenio? Tengo a menudo la impresión de haber sido su último lector, aunque hoy en día se desentierran tantos textos que debe haber alguien en algún rincón que esté gestando una tesis sobre él. Creo que sin su lectura nada se entiende del siglo XVII ni del pen-

samiento europeo. Vuelvo a la situación que evocaba anteriormente: por un lado describí el amor, una forma nueva de amar, con la llegada a la Universidad de chicas relativamente libres en su pensar y sentir. Una aclaración sobre esta fecha entre las dos guerras mundiales: el nuevo fenómeno de la joven relativamente libre permanece individualizado. En este período he conocido bastantes muchachas y aun mujeres despojadas de todo lo que hasta entonces había supuesto la parálisis mental y la atrofia fisiológica de la mujer tradicional. Lo nuevo desde entonces es que este fenómeno ha dejado de ser individual, pasando a ser un movimiento en masa de la grey femenina. Después de la primera guerra mundial, sin embargo, el fenómeno era nuevo y distinto, ya que éramos al mismo tiempo muy individualistas sin aislarnos, formando grupo, una quincena de chicos y chicas. En ese tiempo, en la inquietud singular del descubrimiento amoroso, comenzó la desgarradora contradicción entre ortodoxia y herejía, entre el dogma y la pérdida de la fe. Yo me escapé resolviendo la contradicción a mi manera, mediante la afirmación nietzscheana de la revolución, sin ninguna incompatibilidad entre ellas. Pero lo fundamental y auténtico es que fui educado en el horror del pecado, es decir del placer.

—*¿Por quién?*

—Por mi madre que era una especie de mística o más llanamente una beata. Mi padre, por el contrario, era un libertino, un volteriano. ¡Un libertino y una beata! ¡Ima-

ginaos...! Un detalle gracioso: mi padre cazaba y traía a casa normalmente en otoño una liebre con la que cocinaba un civet que ponía en conserva para comerlo el día de Viernes Santo, pecado mortal; y mientras, mi madre pasaba todo este día en la iglesia para expiar el pecado de su esposo. Hoy podrá parecer ridículo e irrisorio, pero así era entonces el talante de la religión. ¡Y en muchos países aún no ha cambiado tanto, como en España, por ejemplo! Soy el producto de esta unión que acabó muy mal, pues mi madre se volvió loca. He escrito algunos cuadernos de memorias sin salirme del relato lineal de los hechos que me parece sin ningún interés.

El pietismo de mi madre era de origen jansenista y a través de él llegaremos a su filiación. Mi madre era originaria de los Pirineos. Me he divertido muchísimo tratando de demostrar que el jansenismo fue concebido a raíz de una estancia de Jansenio en Bayona, cuando aún era obispo de Yprès, y donde frecuentó entre 1617 y 1620 Saint-Cyran. Esta religión ha sido siempre una religión herética. El movimiento cátaro le alcanzó en sus bordes sin llegar a cuajar sobre aquel paganismo del País Vasco que se mantuvo hasta bien entrado el siglo XVII. No bromeo cuando digo que me siento ligado a Occitania y tengo orígenes cátaros. El conflicto entre el amor consagrado al placer de la mujer amada y el culto de la perfecta pureza en el amor tiene origen cátaro.

El protestantismo nació en esta región al mismo tiempo que en los países nórdicos. Ya en 1515 un obispo de Olorón celebraba misa en vasco, reduciendo los artículos de la fe a unas pocas reglas morales. Las guerras de religión azotaron esta región. La represión fue terrible. El

Estado y la religión oficial se impusieron de nuevo con una increíble brutalidad; se han descubierto recientemente procesos de brujería que encubrían procesos de herejía. De hecho la Inquisición amalgamaba brujería, delitos sexuales y herejía en un único delito, con un único castigo, la picota. La iglesia del pueblo donde paso las vacaciones desde mi niñez ha sido profanada varias veces, primero por los protestantes que la transformaron en templo, y más tarde por los jacobinos que durante la Revolución celebraron en ella sus asambleas.

Durante mi infancia las discusiones religiosas todavía eran intensas, y las políticas se mezclaban con ellas, tendiendo los protestantes hacia la izquierda, y permaneciendo los católicos reaccionarios. Sin embargo, en el pietismo de mi madre y de su familia había algo del vigorismo dogmático y moral de los protestantes y, en este contexto, la palabra beatería me parece un término adecuado. Ya que me he impuesto este retorno hacia las revueltas fuentes de mi vida, retrocedo a la filosofía.

Después de la primera guerra mundial, se podía pensar con Blondel que la Iglesia católica buscaría nuevos caminos, orientándose hacia un cierto humanismo, cosa que hizo aunque lentamente y mal. Vuelvo una vez más al conflicto amor-religión. Había leído en *L'Action* de Blondel que la figuración humana de la Trinidad se alcanzaba en el momento de hacer el amor, cuando el ser humano es triple, es decir, el amante, el amado y el germen del niño que nacerá del encuentro. La idea me gustó, pero cuando se la conté a la joven que amaba, se rió a carcajadas y me dijo: "¡Ah..., o sea, que eso es el amor...!", de tal forma que ridiculizó para siempre tal interpretación

mística. Traducido al lenguaje femenino y en la vida cotidiana, ¿no tiene un aire gracioso, esta triple función que alcanza el hombre en la fecundación? Jamás he podido evocar esta tesis místico-teológica sin sentir grandes deseos de reírme, lo que indudablemente no ha ocurrido sin perjuicio de la admiración que sentía por mi ilustre maestro y su metafísica. Como véis entre la vida y el pensamiento surgen siempre curiosas interferencias. Distingo siempre entre los instantes —múltiples, rápidos y sin embargo significativos— y los momentos compactos, densos, de los que se guarda memoria, que se recuerdan. Una mujer con la que —detalle sin gran importancia— estuve casado, pronunció un día ante mí, en el tono adecuado, estas sencillas palabras a propósito de un detergente: "¡Un producto excelente¡" Estas palabras en su trivialidad cristalizaron en un instante: El concepto de lo cotidiano y el proyecto de *"La crítica de lo cotidiano"*. Así simplemente se llega a la confrontación entre lo concebido y lo vivido, tema esencial sobre el que nunca insistiré bastante.

Mis inicios en la filosofía y en la vida activa fueron muy poco serenos, en pleno transcurso de un amor apasionado y entre incipientes conflictos políticos. Creo que no puede haber amor más ardiente y puro que aquel que sentía a mis veinte años por la que consideraba mi novia y, sin embargo, ¡cuántos escrúpulos, qué mala conciencia! La excitación amorosa en la que caía se traducía a veces en masturbación, por lo que sentía una inmensa vergüenza, ¡siempre la herencia judeo-cristiana! Imaginad lo que puede pasar por la cabeza y el cuerpo de un joven de veinte años atrapado entre sus antagonismos, amor, religión, teología, filosofía. La vida apenas liberada de la

sangrante prueba de la guerra, que había engullido ciertos prejuicios, aunque no todos; para aquel pobre muchacho la vida no era una fiesta. Deseo a los que hoy tienen veinte años otras situaciones, otras circunstancias. A pesar de ello, guardo un vivo recuerdo de un maravilloso amor; maravilloso y obstinado, pues chocaba con la oposición de ambas familias.

Es una historia banal. Mi madre me dijo con su voz de grandes circunstancias, la de Blanca de Castilla hablando a su hijo San Luis, ése era su modelo preferido, aún lo veo, una santa imagen sacra al estilo sulpiciano: "¡Tú... mi hijo, casarse con una estudiante; una estudiante es una tarada!"

Mientras tanto, la familia de mi novia, familia acomodada, no me vio con buenos ojos. Yo debía tener el mismo aire que tendrían los "progres" medio siglo más tarde. Desde el primer día me hice un enemigo en la persona del padre de mi bienamada, importante personaje, espetándole de forma provocativa que Keynes tenía razón y que Alemania no podría pagar sus deudas de guerra, que había que ayudarle en el restablecimiento de su economía. Con aire enfurruñado, preguntó precisiones sobre mi futuro, haciéndome pasar por un duro examen, causándole malísima impresión, tanto por mis respuestas como por mis modales. Más o menos sé lo que manifestó a mi novia su familia: "Ese chico no tiene ningún porvenir, no tiene ideas claras ni voluntad, es un desordenado. No es digno de ti."

Ella cayó enferma. Hija de su tiempo, a pesar de una tentativa de liberación, se dejó casar con un hombre de porvenir.

Es una historia banal, pero como dice Heine en *Intermezzo:* "Aquel a quien le ocurre se le rompe el corazón." Si yo la recuerdo es que tal experiencia, por banal que sea, cuestiona al mismo tiempo religión y burguesía y de ella extraje rápidamente algunas conclusiones.

—¿Qué sucede cuando a los veinte años llega a París?

—En primer lugar, un paréntesis: yo jamás he creído en el parisianismo; que París se crea el ombligo del mundo me ha irritado siempre. Aunque haya hecho mis estudios, primero en el liceo Louis-le-Grand y después en la Sorbona, sigo siendo provinciano. Soy periférico. Después de la primera guerra mundial, se percibía que la "mundialización" comenzaba, que el destino del mundo y de la guerra no se había decidido en París, sino en Washington, Londres, Moscú. Jamás he aceptado el "parisianismo" aunque participé inmediatamente en la creación de la llamada vanguardia.

En 1922 formamos un grupo de filósofos: Pierre Morhange, Norbert Guterman, Georges Politzer, Georges Friedman y yo. Nos habíamos encontrado por casualidad en la Sorbona, e incluso sin sentir un exceso de simpatía espontánea los unos por los otros, formamos este grupo para competir con los poetas, es decir, los surrealistas. Además rechazábamos la ideología dominante de la Sorbona y de la filosofía francesa, es decir, aquella mezcla del pensamiento bergsoniano y de la filosofía intelectualista de Leon Brunschvicg.

Hoy me parece que fuimos demasiado severos con la

gente de aquella generación, Alain, Brunschvicg. ¿Quiénes les atacamos? Yo mismo y otros como Nizan. Ellos eran a su modo una vanguardia. Cuando Nizan habló de los "perros guardianes", adoptó una actitud tintada de izquierdismo; esa generación tuvo su origen en el "affaire Dreyfus". El affaire Dreyfus ha sido uno de los grandes acontecimientos de la historia francesa. Si se redujo a un problema moral fue por la carencia en Francia de cabezas políticas capaces de dominar la política en vez de padecerla. Una generación de hombres dotados de una auténtica libertad de juicio surge a raíz de dicho "affaire" ejerciendo gran influencia y alcanzando desgraciadamente el poder. El poder lo corrompe todo; estos hombres no eran "perros guardianes" natos.

A veces me pregunto si el destino de toda vanguardia es dar "perros guardianes" pero, en fin, me salgo del tema.

Nosotros, los jóvenes filósofos de postguerra, rechazamos las ideas dominantes, tanto el positivismo como el intelectualismo de la Sorbona y de otro lado el bergsonismo que enarbolaba el Colegio de Francia. Nuestro grupo buscaba su propia vía, ése era nuestro postulado: buscar una vía diferente. Lo más curioso, diré de pasada, es la forma en que lo hemos hecho.

¿La búsqueda, las andanzas? En lo que a mí concierne, como a los quince años había descubierto a la vez a Spinoza y a Nietzsche, lo concebido y lo vivido, me lancé hacia las profundidades abisales: Schopenhauer, Schelling o la ontología y la cosmología. Recuerdo perfectamente a Leon Brunschvicg mirándome con extrañeza y casi con desprecio, cosa de la que realmente era incapaz vista su

comprensión sin límites, cuando le confesaba que estaba leyendo a Schelling y que Georges Politzer traducía *L'Essence de la liberté humaine* que yo prologaría. Este prólogo apareció bajo el título simple y grandioso de "Le Même et l'Autre" por oposición al intelectualismo y también para singularizarnos de los surrealistas. Mis amigos y yo nos autotitulamos "místicos", aunque de un misticismo pagano, separado de la religión, inspirado en Spinoza y Schelling. Lo que nosotros llamábamos metafóricamente y por un abuso del lenguaje misticismo, era el no intelectualismo, el no "cerebrismo" y confusamente la llamada al cuerpo a través de una ontología y cosmología que no definíamos claramente. No era una llamada a la irracionalidad, sino a la suprarracionalidad, llamada que nos mantenía fuera de la fenomenología aunque los artículos publicados en nuestra revista *Philosophies* se aproximan con frecuencia a las tendencias fenomenológicas que aparecían entonces; pero el postulado intelectualista y subjetivista de aquella búsqueda, su aire todavía cartesiano no me gustaban. Realmente en los artículos de *Philosophies* encontraríamos hoy un poco de todo: existencialismo, fenomenología, psicoanálisis, ontología. Vivíamos "un centro de presentimientos", el lavadero, decía Pierre Morhange. Esta espontánea repulsión hacia el intelectualismo de los intelectuales, no sólo nos alejaba de los filósofos de fondo como Alain y Brunschvicg y de los bergsonianos que encontrábamos demasiado "psicologizantes", sino que nos acercaba a los surrealistas de los que por ende queríamos singularizarnos y a los que considerábamos rivales. La búsqueda no de una trascendencia sino de una inmanencia ontológica, no estaba, en efecto, muy lejos de

la búsqueda de una realidad distinta entre los surrealistas. Tuvimos, nosotros los filósofos, estrechas relaciones con ellos, estrechas y desafiantes por ambos lados.

—*De todas maneras, existió Dada...*

—En efecto, el haber leído no sé en qué fecha el manifiesto dadaísta me ha dejado huellas. Mi primer artículo en la revista *Philosophies,* publicado a partir de 1923 ó 1924, versaba sobre Dada, lo que me valió la duradera amistad de Tristan Tzara. Me acuerdo de aquel artículo que tuvo cierto éxito, en primer lugar por ser de los primeros escritos sobre Dada, pero sobre todo porque la última frase que hizo carcajearse a Tzara me atrajo inmediatamente muchos amigos y enemigos. Es casi profética: "Dada destroza el mundo, pero los trozos son buenos." ¡Todo un programa! Siempre que encontraba a Tzara, me interpelaba: "Qué, ¿recogiendo los trozos? ¿Es para pegarlos?" Yo contestaba invariablemente: "¡No, es para acabar de romperlos!" Si tuviera que definirme en relación con una vanguardia, me uniría a Dada. Aún hoy, creo que los manifiestos surrealistas contenían mucho de lo que se ha hecho y dicho posteriormente. El pensamiento crítico y contestatario ha ejecutado tras muchos rodeos formales de procedimiento, lo propugnado por Dada. Desde su primer manifiesto de 1918, en plena guerra, Dada condenó el Occidente, la lógica, el logocentrismo, y el "europeo-centrismo"; todo ello con fórmulas voluntariamente infantiles. ¡Dada, balbuceo inicial y final! Cuando Tristan Tzara, joven y ruidoso, proclama que

Europa, su pensamiento y su política no son más que "bum-bum-bum", creo que iba muy lejos. Esta infantil onomatopeya evoca los tambores de la infancia y los militares, la elocuencia de los políticos y el ruido de las explosiones. En el momento en que se ha malbaratado a Nietzsche y a Marx, se les ha preterido, se ha consumado quizás la condena de Occidente.

¡Tristan Tzara! ¡El personaje malicioso de ojos brillantes, Fausto y Mefisto en un mismo hombre! Dada es a negatividad en el umbral del mundo moderno. La úni-a dimensión en que la palabra modernidad tiene sentido s en éste: conlleva desde su inicio la negatividad radical, l Dada, ese acontecimiento que tuvo lugar en un café de Zurich. Tzara pretendía que en ese mismo café Lenin ıabía jugado al ajedrez como pasatiempo, en espera de la evolución. Yo no conozco lo que se ha escrito sobre Dada. Sé que actualmente hay enormes tratados sobre Tzara, así como sobre los surrealistas y sobre otros contemporáneos conocidos míos. Me da igual. Pero... los tres redobles que golpean el mundo moderno son el "bum-bum-bum" de Tzara. Punto.

—También Max Jacob golpeó tres veces.

—Sí, también golpeó tres veces. También le quise mucho. Cuando digo le quise aclararé la frase que se presta a confusión. Acostumbraba a visitarle acompañado siempre por una mujer. Yo tenía la desgracia de no ser pederasta, a mi arco le faltaba esa cuerda y esta "falta" restringía mi comunicación con Max y sus amigos, Jean Cocteau su

padrino y algunos otros. Con Max y para empezar: ¡la mano a la bragueta! En St. Denis hubiera debido, primero fornicar y después correr con él a la cripta para pedir perdón a la Virgen.

La primera vez que encontré a Max Jacob fue en plena miseria, en una habitación de hotel de la calle Nollet. Yo vivía entonces en el XVII , rue des Apenins, no lejos de la calle Nollet. Más tarde lo visité con frecuencia en Saint Benoît; creo que de Max se puede decir, como de tantos otros y quizás de mí mismo, que ha hablado su obra, más que la ha escrito. Me quería a su manera. Repetía siempre que yo tenía algo que decir, una palabra o frase clave, pero que tardaría en decirla y que quizás no la dijera jamás. Para él toda obra quedaba encerrada en una frase, aforismo o máxima, o mejor en una palabra eterna, a modo de palabra divina, como el Fausto de Goethe quintaesenciado en el apóstrofo: ¡Detente instante, pues eres tan hermoso!" Max charlaba sin retórica aparente, sin elocuencia, con precisión, el discurso fluía como un torrente de imágenes y símbolos. Uno se iba un poco frustrado, ya que era imposible decir una sola palabra; frustrado y deslumbrado al mismo tiempo. Contaba cosas de su vida; por ejemplo: un coche le había atropellado, hiriéndole una pierna; contaba el juicio. El relato de ese juicio le llevaba horas, un día entero; uno veía el accidente, los testigos, guardias, el asegurador, juez y sobre todo: ¡la víctima!, la "víctima" como él mismo decía. Repasábamos todo con pelos y señales; aquello era una gran novela, en forma de fuga a varias voces, con la que aún sueño, y que el mismo Max soñaba. Novela que jamás escribió. También solía contar cómo había trabajado de boto-

nes en un almacén, en el que por curiosidad robaba del bolsillo de los clientes su correspondencia. Aquello le ocasionó más de un desagradable incidente.

Con las cartas robadas compuso una especie de novela cuyo título he olvidado. ¿Sería acaso *Filibuth ou la montre en or*? Las cartas publicadas en esa novela, aunque retocadas, son auténticas. El relato de su vida en el almacén, las gentes que compraban, su descripción real o imaginaria eran prodigiosos, cada versión enriquecía y diversificaba la anterior. Max no tenía cerca de sí a una mujer para llamarle a la exactitud, podía inventar sin control. Era capaz de hablar de un ser humano, de su rostro, atuendo, gestos, y palabras durante un tiempo casi ilimitado. A su lado tuve el vivo sentimiento de lo inagotable del ser más banal en apariencia, de lo que en filosofía llaman el análisis infinito. Con él me perdía en la contemplación de lo inefable del individuo. Aunque detestaba el surrealismo también coexistía en él el envés casi surrealista de este lado concreto: su lado místico. Ignoró qué cuentan los exégetas de Max, no tengo tiempo que perder. Un día me expuso su teoría de la imaginería poética, cuyo origen conocía. En este tema se adivinaba la influencia ejercida en él a través de Swedenborg por las cosmologías antiguas.

Hay en Balzac consideraciones análogas a propósito de Saint-Martin y de Lambert. Max describía los siete cielos, las siete esferas celestes arrastrando sus planetas hasta las estrellas fijas. Podía describir el firmamento sobre la tierra. Como en la cosmología de Santo Tomás de Aquino y de Dante, existían según Max los siete círculos subterráneos además de las siete esferas emisarias de los planetas a la superficie terrestre. Describía los seres celes-

tes, los eones viviendo sobre esferas, yendo y viniendo entre tal y cual de ellas y la superficie terrestre.

Para Max una imagen poética era un ángel. Juzgaba la calidad de las mismas según el ángel viniera de una u otra de tales esferas. Las imágenes llegadas de la sexta esfera eran mucho más bellas, fuertes y puras que las venidas de las esferas anteriores. El se veía a sí mismo a ras del cosmos, como el microcosmos. En resumen, jamás sabré si Max Jacob ese día improvisaba o tenía esa visión. ¿Acaso era una inspiración momentánea? Sus devaneos parecían muy elaborados, más aún si tenemos en cuenta que los tuvo en el momento de su ruptura conmigo, pues acababa de enterarse de mi afiliación al partido comunista, y como solía decir "le horrorizaban los rojos", pues creía que los rojos lo exterminarían. ¡Qué miedo tenía! ¡Cómo temía y odiaba a Aragon! ¡Qué triste ironía pensar en su fin en Drancy! Me expuso su visión poética el mismo día que en Montargis, no lejos de Saint-Benoit, se enteró de mi afiliación al Partido como miembro activo, y me lo expuso con un cierto aire de desafío que me hace suponer que no era una fantasía del momento, sino elaborada. Si alguien estudiara en este sentido su obra poética, quizás encontrara alguna correlación entre esta visión y su poesía. Quizá ya se haya hecho. Quisiera resaltar con ello que Max atribuía a las palabras e imágenes, no sólo el valor de signos, sino el de mensajes y mensajeros, curiosa mezcla de misticismo cristiano y paganismo. La visión cosmogónica es de origen pagano, neo-platónica y alejandrina. Me vino a la memoria todo ello viendo *La Voie Lactée* de Buñuel, extraordinaria prolongación de la antigua cosmogonía en el cristianismo. La Vía Láctea no es

una simple metáfora, es el peregrinaje de Santiago, y Compostela es un campo de estrellas. Los ángeles han transportado el cuerpo del apóstol Santiago al lugar donde se juntan en el firmamento, el mar y la tierra, el cenit. Las almas caen a lo largo de la Vía Láctea celeste sobre la superficie del firmamento, entre Cáncer y Capricornio; las que sufren esta caída en este arroyo de leche o de esperma después de su nacimiento aterrizan en el valle de lágrimas, el barro terrestre. Si son tímidamenta heréticas o aberrantes estas almas no buscan la salvación en los caminos que llevan a Roma o a Jerusalem, siguen la Vía Láctea terrestre que les lleva a Santiago de Compostela. De allá remontan al cielo salvadas y cada alma se convierte en una estrella; el peregrinaje mismo con sus peligros, sus locuras, sus orgías, es el camino de salvación. ¡Qué fuerza poética en estas imágenes del espacio que han atravesado siglos! ¿No es terriblemente divertido seguir el trayecto de las corrientes subterráneas, venidas de lejos, aplastadas por los dogmas oficiales? Volveré sobre ellos, pues la corriente del Gay Saber es una de ellas.

En Max Jacob, en ese preciso momento en el que ha hablado descubriéndose, pues se dirigía a mí desafiante y desconfiado, he visto traslucir un instante del eterno tiempo poético.

Max Jacob, Tzara, Eluard y a veces Breton presentan a mis ojos la más acceptable imagen del modernismo, Max presentaba o mejor dicho presentía, la necesidad del esfuerzo para arrancar el lenguaje al folklore de épocas anteriores sin deformarlo, ni destruirlo. Por todas estas razones sufrí con la animosidad que me demostró al final de su vida.

—Volvamos al surrealismo.

—A este propósito quiero hablar del grupo *Philosophies.* En tanto que tuvimos contactos "oficiales" con ellos. Redactamos y firmamos textos y manuscritos; proyectamos la formación de un movimiento revolucionario más allá del "frente cultural" como se dice hoy: o sea que el grupo de filósofos tomó parte en las conversaciones que precedieron a la formación de la famosa central surrealista. Hasta tuvimos la intención de adherirnos colectivamente al Partido Comunista, proyecto realizado aunque nuestras adhesiones no fueran simultáneas. Como grupo, queríamos distinguirnos de los surrealistas, deseábamos un frente común, conservando nuestro carácter de filósofos en relación a los poetas, aún cuando la filosofía y la poesía no me haya parecido nunca que anden completamente separadas. Y a pesar de ello, las divergencias subsistían. Precisaré la esencial: desde el principio admiré a Tristan Tzara porque podía pasar sin escribir. Su obra era su vida y la vida era su obra, es decir, una cierta forma de vivir. El me enseñó la idea —para mí fundamental— de que la creación es el vivir, y de que cualquier obra literaria se subordina al estilo de vida. Este postulado envolvió largo tiempo mis relaciones con los surrealistas. Nos creíamos ser radicalmente revolucionarios por la esperanza y la voluntad que implicaban la negación del mundo ya existente. Quiero restablecer de paso esta verdad que no llamo histórica por no parecer pretencioso. *Changer la vie!* Convertir la vida, el éxito de este proyecto y su banalización casi cincuenta años después de su alumbramiento no me han sorprendido en absoluto. Una vez más y a este

propósito después de ir en cabeza, me puse a un lado para dejar pasar al grueso de la tropa. Lo que me sorprende no es el éxito, sino la larga espera. Sobre este punto de "Changer la vie" estaba totalmente de acuerdo con Tzara, más aún que con los surrealistas. Desde los principios entreví la posibilidad de un conflicto entre ellos. Entre la voluntad literaria, la búsqueda de un lenguaje propio, un estilo, y el proyecto esencial de cambiar la vida había un abismo. Diremos que las conversaciones, negociaciones, amistades y enemistades se desarrollaron en medio de una gran confusión, pues el proyecto fundamental concerniente a "lo vivido" no llegaba a definirse con una claridad conceptual tal que permitiera su abierta discusión. Añadiría que en el conjunto faltaba la crítica de la vida cotidiana; los contactos se multiplicaron a partir de 1923 ó 1924, las fechas se me escapan, haría falta una búsqueda casi erudita para su fijación, pero me acuerdo perfectamente de las animadas conversaciones que condujeron a la creación de la Central surrealista, Calle Jacques-Callot. Asistí a la reunión inicial donde hice un papel desastroso del que todavía me avergüenzo. En nuestro grupo el liderazgo correspondía a Pierre Morhange en razón de su particular misticismo; era filósofo, pero increíblemente impregnado del judaísmo. Me solía contar la más bella tradición judía, a saber, que cada niño, en cada familia, y sobre todo, los hijos mayores pueden ser el Mesías. No solamente ese hijo mayor puede ser un profeta o un justo, ya que hacen falta justos o el mundo se hundiría, sino que puede convertirse en el Mesías. En consecuencia todos los padres y los hijos varones se deben preguntar si la llegada del Mesías está próxima. Muchas veces me he dicho

que mi amigo Pierre Morhange se creía no un profeta sino el Mesías, no sin algunas dudas y escrúpulos, lo que confería a sus menores propósitos una especie de delirante grandeza. Anunciaba la venida de un poeta que hablaría como Cristo, pero en mejor; todas sus palabras tenían un eco ilimitado. Ni Breton ni Eluard, ni ese viejo asno genial de Claudel o Apollinaire, y todavía menos Baudelaire, a quién Morhange encontraba tan vulgar como la música de Massenet, respondían a esta espera. Rimbaud se podía considerar como el precursor, el Juan Bautista de ese Mesías-poeta que sería para la poesía lo que Lenin para la revolución. La revolución por la poesía, tema que lo acercaba curiosamente a los surrealistas; su proyecto era, pues, la búsqueda de fórmulas, como las de Nuestro Señor Jesucristo, —yo hubiera dicho Zarathoustra, pero ninguno de mis amigos estaba de acuerdo— fórmulas simples en el estilo de las Bienaventuranzas "Bienaventurados los que lloran..." Estas fórmulas que ensayaba con nosotros algunas veces eran curiosas, otras dramáticas; la única que encontró y que dio título a su colección de poemas fue *La vida es única.* Para él significaba que no se vive más que una vez, que los momentos no vuelven jamás, que la vida universal contiene la unidad de la especie humana. Con tal fórmula, Morhange esperaba cambiar el mundo, cosa extremadamente ingenua.

Quiero advertir que todos participábamos de la misma ingenuidad, incluidos los surrealistas. Una época comenzaba después de la guerra mundial. Todos creímos que un vocablo verdadero, una palabra esencial podía cambiar el mundo, la gente y la vida. Una palabra del género "Proletarios del mundo, uníos"; todos buscaban su Palabra,

aquélla para la cual se había nacido. Cuando conocí a Morhange en la Sorbona, año 1922, preparaba como yo un diploma de estudios superiores, pero sobre el Signo. El primer manifiesto Dada plantea la cuestión de la lengua con mucha fuerza. Hay que tenerlo en cuenta para entender no sólo la obra de éste o aquél, o lo que han pensado fulano y mengano, sino también el movimiento en su conjunto a lo largo de este medio siglo. El problema del lenguaje se planteó desde el principio. ¿Qué principio? el de la gran crisis de Occidente. La lengua también se hunde junto con las otras referencias. La certidumbre del discurso se deteriora y se vuelve problemática. ¿Causas? No es momento ni lugar para hablar de ello. Vuelvo a las conversaciones sobre la central revolucionaria. En una reunión de nuestro grupo, Pierre Morhange decidió que no nos uniríamos al grupo surrealista. Para evitar confusiones debíamos formular reservas respecto a una cuestión fundamental: el problema de Dios. Yo fui encargado de exponerlas en la constitución de la Central. Sentí vergüenza de esta misión encomendada, que de pasada era una contradicción más. Fui acogido por un impresionante abucheo. ¡Imagínese! ¡estando allí Crevel y Benjamin Peret! Sólo Eluard se mostró indulgente ante mi declaración. Sentí vergüenza y hubiera practicado a gusto lo que aún no se llamaba "autocrítica", pero estaba encargado de una misión y la cumplí. Lo que de verdad me emocionaba era la muerte de Dios, no la llamada a Dios: *Dieu mon os, mon dos* decía líricamente Morhange. Ya no recuerdo en qué fecha me convocó Breton a su casa para someterme a un examen, que en cierta medida, me recordó el sufrido unos años antes en casa de mi even-

tual "suegro". Fue muy severo desde el principio. Estuve dos o tres veces en su casa, rue Fontaine; "¿Qué ha leído usted?": No me atreví a contestar que había leído y que aprobaba a Nietzsche, porque esto me planteaba dificultades respecto al problema de Dios, en fin con Dios como Problema. Mientras la contradicción entre el Dios cristiano y el mundo moderno no era ya una contradicción para mí, la revista *Philosophies* había lanzado una encuesta sobre Dios de gran resonancia y cuyas respuestas fueron más o menos estúpidas. Morhange prisionero del mito judeo-cristiano, padeció a continuación el dilema entre el Partido Comunista y el movimiento sionista; destinado ideológicamente al sionismo, se adhirió con el grupo al P.C.F.; imagínense el desgarro: el Mesías poético, políticamente crucificado. Vuelvo a mis reuniones con Breton. Mostrándome sobre su mesa una mala traducción de la *Lógica* de Hegel hecha por Vera, pronunció despectivamente una frase del estilo de: "Es que no ha leído ni eso? Unos días después comenzaba la lectura de Hegel que me condujo a Marx.

El surrealista con el que tuve más relación fue Eluard. Le fue encargada mi ayuda y vigilancia, y hasta asistí a ciertas pruebas de iniciación del grupo. En el estreno de *Soulier de Satin,* en el teatro de los Campos Elíseos, vi a alguien levantarse e insultar de una forma prodigiosa e ingeniosamente grosera a personas del público, en particular a algunas damas elegantes. Me pregunto si el escandaloso no era quizá George Sadoul, autor de la gran *Histoire du Cinema.* Otra prueba de iniciación consistía en abordar mujeres en la calle vestido de sotana; nos reímos de lo lindo. El grupo *Philosophies* participó en alguno de esos

ruidosos escándalos como en la cena de Saint-Pol Roux en la *Closerie des Lilas...*, pero todo esto ha sido contado tantas veces...

Eluard tenía aires de bondadoso hermano mayor. Había en él algo apacible, mientras que Bretón adoptaba siempre el aire de definir en cada frase y para un milenio la ortodoxia surrealista. No por azar, pues era el único que leía a Hegel. Lo surreal está en relación dialéctica, es decir, de lucha y de unidad, puesto que no hay unidad sin lucha, ni lucha sin unidad. Ignoro si los innumerables exégetas han acentuado esta relación dialéctica entre lo real y lo surreal, entre la dialéctica hegeliana y la imagen de lo surreal. Las citas de Hegel que se encuentran frecuentemente en *L'amour fou* lo prueban. Quiero resaltar que lo realmente importante para mí fue la interrogación surgida un poco más tarde sobre lo imaginario surrealista, y su relación con la alienación. Descubrí este concepto en relación con un estudio sobre la desalienación basado en Hegel y en Max. Me pareció entender que en Breton la imagen poética surrealista jugaba un papel desalienante, de alcance revolucionario; es decir: la revolución por la poesía. No pude decidirme a atribuir en este estudio ese alcance a la imagen poética, de ahí mi marcha atrás y la posterior aparición de la teoría sobre la alienación. Eluard menos dogmático y más poeta que Breton, se esforzó enormemente por comprender. Sus preguntas traslucían su bondad, en la acepción en que Apollinaire habla de una "ardiente bondad". Los surrealistas quisieron saber qué hacía yo, cómo vivía, Eluard me tiraba de la lengua de una forma tan poco inquisitiva que jamás me sentí sometido a interrogatorio.

Yo aceptaba aquellas reuniones en tan tolerantes condiciones.

Eluard era toda una entidad. Lo seguí frecuentando y lo vi por última vez poco antes de su muerte. Algunas de sus confidencias —¿lo eran realmente?— me han dejado profunda huella. Después de disertar sobre Spinoza, sobre la tradición bíblica y mesiánica, me confesó: "No sé qué es lo infinito ni tampoco lo finito; vivo entre ambos, en mi terreno, que es quizá la ambigüedad, pues no en vano soy normando. Con la vida, con lo que hay en ella, me voy arreglando, saco partido de todo e ignoro lo absoluto..."

En otra ocasión comentó de tal forma los versos de Apollinaire, *Mon Dieu que la guerre est jolie* que quedé atónito; explicando cómo el aburrimiento es tan profundo en ciertos momentos que la guerra se acoge como una liberación; me acuerdo de ello porque yo había abordado tímidamente este mismo tema en un libro escrito en colaboración con una mujer, una novela editada por Grasset, bajo el título *Le mauvais temps.* Aunque cooperé en él intensamente no llegué a firmarlo; la timidez y la falta de audacia me impidieron ir hasta el fondo del tema. El libro se publicó en 1934.

En cuanto a Aragon, nuestra amistad se enfrió rápidamente al darme cuenta que conocía a la perfección, por supuesto más que yo, o cualquier otra persona en Francia, todo lo que pasaba con Stalin y el Stalinismo en Rusia. Lo conocía a través de Elsa Triolet. Cuando uno resiente el haber sido engañado por un amigo o camarada, la amistad y la estima desaparecen juntos.

¿Aragon? un buen escritor —dicen por ahí—. No me

interesa en absoluto; ya sabéis lo que pienso de la literatura, sus pompas, sus trampas, en particular de la novela, género en plena decadencia, relanzado sin cesar por una burda publicidad. De la obra de Aragon, de las obras de algunos escritores de nuestra época, extraería más bien los argumentos para polemizar contra los llamados hombres de letras. Antes de la guerra, Aragon y yo vivimos una experiencia en común: la crítica del surrealismo cuya tesis era que la poesía, la imagen, el símbolo, no llegan a liberar al hombre, sólo le aportan un simulacro de liberación. Aunque esta afirmación no nos permita tampoco confiar absolutamente en la política, hacer de la política un absoluto, en el camino de la libertad. La alienación política no substituye con ventaja a la literaria.

Lo que realmente admiré en algunos surrealistas, fue su estilo de vida. Como Dada, Eluard metamorfoseaba lo cotidiano por su poesía haciéndolo poético, ¿o es que quizá le tenía un gran afecto? Me parecía que al irrumpir en un lugar no lo hacía como los demás, ¿era su naturalidad, su simplicidad como se ha dicho a menudo? ¿era su presencia o su estilo?, Eluard irradiaba. El menor gesto, la menor palabra, revelaban una especie de estado de gracia poética. Mientras Breton creía llegar a través del poema, de la poesía, a un absoluto, Eluard se contentaba, y no es poco, transfigurando lo cotidiano. Esta metamorfosis de la vida cotidiana me ha hecho comunicar con él y a través de él con el surrealismo, mensaje que yo transmití a mi vez a los situacionistas.

El surrealismo se agota, en mi opinión, en tanto que virtud en el sentido nietzscheano, alrededor de 1930. Se pierde ¡él también! en los piélagos de la vida política y de

la polémica entre los dogmatismos. Desde su entrada en relación con el Partido en primer lugar y el trotskysmo más tarde. André Breton abandona el proyecto de "cambiar la vida", aunque ese proyecto se entrevea en *Nadja* o en *L'amour fou*. A través de la decepción política, se dirige hacia los Arcanos, ese neoromanticismo de lo oscuro, de lo inconsciente, que ya no es una "forma de vida" sino una llamada permanente a una brujería, o mejor un embrujamiento; la alienación por la imagen y en lo imaginario se confirma. Desde sus principios en 1925 me pareció ver en los surrealistas esa contradicción ya señalada y sobre la que quiero insistir antes de proseguir: la contradicción entre la literatura, la escritura de un lado y la vida, la obra viviente, la vida como obra del otro. Les he visto convertirse en "literarios", además ya Tristan Tzara me lo advertía sin cesar; lo había escrito polémicamente, manteniendo la idea de una "a-literatura".

El, Tristan, escribía cada vez menos, imaginando improvisaciones dramáticas, obras que no creo hayan sido terminadas. A ese impuesto pertenece la pieza *Mouchoirs de nuages,* que no conozco, presentada hacia 1929 ante una sala de testas coronadas en el teatro de los Campos Elíseos. Creo que los actores trataron en *commedia dell' arte* un texto que les sugería el papel sin prescribírselo. Al menos eso me dijo Tzara, que apenas escribía, y que imaginó *Mouchoirs de nuages* para ganar dinero, pues empezaba una liaison con una mujer y tenía problemas económicos. Quiero decir de paso, que jamás desistí de mi actitud crítica de filósofo vis-a-vis de mis amigos, tanto en lo que respecta a Max Jacob como a Tristan Tzara o Eluard. Conforme a la idea nietszcheana de que cada rostro es

una máscara y que éstas caen una tras otra. Me preguntaba siempre qué parte de comedia había en sus gestos y en sus actos, qué papel representaban. Bajo esta visión Max Jacob no pasaba de ser un bufón, un loco bueno; Eluard y Tristan resistían mejor mis juicios y sin embargo siempre fueron para mi enigmáticos. He visto a Tristan Tzara escribir en una mesa de café, arrugar, tirar el papel, y declarar a continuación: "Acabo de escribir una poesía...". Yo me preguntaba hasta qué punto ese desprecio por la literatura era simulado y si verdaderamente había escrito un poema y me decía: "En cuanto vuelva a casa se sentará en la mesa, recordará su poema y lo escribirá para la posteridad." Fingida o no, esa actitud tenía un sentido. El desdén por la literatura, por la escritura no experimental, y sobre todo por la escritura como absoluto del hombre de letras, actitud que yo adopté, hice mía. En consecuencia, desde hace muchos años no leo ni una novela, nunca pude leer obras llamadas literarias: hago una salvedad con algunas de ellas: las obras maestras; sé que es una arrogancia por mi parte decir que ellas me sirven de criterio; ¿por qué las considero grandiosas?: porque remueven partes inertes y tranquilas de lo vivido, porque añaden algo a la trama de lo vivido. Me gustaría citar algunas de esas obras meta-literarias, pienso evidentemente en algunos nombres y títulos como *Zarathoustra, Don Quijote,* Pascal y a su mismo nivel las cartas de Diderot a Sophie Volland, después la *Vie d'Henri Brulard,* y los *Souvenirs d'égotisme.*

¡Claro que Stendhal contaba su vida mostrándose como sujeto de la misma! pero qué enorme ego! Su relato aunque literario no aburre ni un momento. De Flaubert

sólo *Bouvard* y *Pécuchet* me interesan, pues ahí Flaubert ha tocado un tema extraordinario: el escribir, la escritura. A través de esta novela descubrí el concepto "escritura", pues Bouvard y Pécuchet son gentes de escritura, que viven de ella, copistas, burócratas que aspiran a salir de la burocracia y que recaen en ella. ¡Una situación muy generalizada! He conocido a gente de letras haciendo de todo un poco, vendiendo cada página de escritura, trabajando para el mercado. Me faltan palabras para describir mi desprecio para ese género de actividad, pero, en fin, ¡uno gana los garbanzos como puede! En cuanto a aquellos para quienes la escritura tiende a lo absoluto, mi conmiseración, porque se encuentran rápidamente cara a cara con su muerte.

¿La escritura? He leído una buena parte de lo escrito sobre la escritura. Hace ya más de veinte años que con Roger Vaillant, al que me unía una gran amistad y complicidad, nos preguntábamos qué aporta y qué representa la literatura; también nos preguntábamos qué hacer de la filosofía y de la historia, en lo concerniente a la escritura. Roland Barthes ha puesto el primer jalón, firmemente plantado hace unos veinte años, con el concepto del *grado cero*. Este concepto no corresponde exactamente a mi experiencia, pues los que escriben sobre la escritura son todos especialistas del oficio y más o menos lúcidamente hacen su apología, fetichizan la escritura como una práctica especializada y privilegiada, luego elitista, lo que me molesta. Incluso el más refinado de ellos, Roland Barthes, no me parece irreprochable, aunque corrige su elitismo a través de una sutil autocrítica. ¿El grado cero? Declaro irónicamente que quedarme ahí, en el grado cero,

me basta. Nada de retórica, para atacar el capitalismo, para analizar el Estado, para descubrir el espacio instrumental del capitalismo moderno o la nueva división del trabajo productivo a escala mundial, no necesito liberar los significantes de los significados. Me basta afinar conceptos o introducir algunos nuevos. Deseo pues escribir "grado cero" como Balzac o Stendhal, o quizás ambos, escribir a la manera del Código Civil. En cuanto a la revolución por la escritura y en la lengua, ¡qué mistificación! ¡Qué frivolidad tan parisina!

III. EL PARTIDO

—Usted ha afirmado alguna vez que toda su vida ha sufrido una contradicción capital. De un lado el gusto por la herejía y el individualismo, de otro, el amor, la necesidad de disciplina; y a pesar de ello, usted se hizo comunista, miembro del Partido. ¿Cómo se vive cotidianamente tal contradicción?

—Es hora ya, efectivamente, de interrumpir nuestra charla sobre el vanguardismo para ocuparnos de esa valiosa retaguardia que cubre desde hace medio siglo la retirada estratégica de la clase obrera. Su pregunta toca un punto neurálgico. ¿Cómo conciliar la disciplina exigida por la acción con la espontaneidad, y sobre todo con la espontaneidad interior, con el caos dionisíaco? Esta dificultad, esta contradicción, no es exclusivamente mía, tiene un alcance general. Por lo que a mi concierne, si adopté el marxismo en el plano doctrinal, fue a raíz de una tesis anulada después por Stalin y el stalinismo —la teoría de la caducidad del Estado—, que descubrí con una alegría inolvidable, en la primera lectura de Marx, de Engels, de Lenin. El marxismo se me reveló como la crítica

radical del Estado con validez medio siglo más tarde, y afirmo que existe entre Marx y sus predecesores, entre Marx y Hegel, una ruptura política y no una ruptura filosófica o epistemológica. Quisiera gritarlo a todos los vientos para evitar dos peligros: el primero que esta verdad desaparezca entre las pretendidas disquisiciones epistemológicas, y el segundo que se banalice al caer en el dominio público. En medio siglo, ni las luces venidas de Marx, ni la lucidez del marxismo por emplear una metáfora, han cambiado, puesto que la tesis de la caducidad del Estado contienen la crítica central del stalinismo en tanto que revisión y desviación del marxismo. Entre Marx y Bakunin no había un desacuerdo fundamental sino algunos malentendidos a propósito del famoso período de transición.

Se trataba para Marx de la transición entre capitalismo y comunismo, así como del papel de la revolución política y del estado previo socialista. Marx resolvía por anticipado el conflicto entre el pensamiento anarquizante y el pensamiento revolucionario conscientemente científico. Más tarde la práctica ha agudizado estas contradicciones en vez de resolverlas. Sin embargo, durante mi largo período de acción militante no me sentí molesto, y vuelvo al segundo punto: la misma contradicción no se vive siempre de la misma manera. El conflicto que usted apunta puede provocar una mayor abnegación, un compromiso más fuerte y concreto mediante los cuales, la voluntad de autonomía se sacrifica a la organización. Tal fue para mí y para muchos otros la situación personal en el Partido durante un decenio.

Hacia 1936, el P.C. se acerca al poder: Se transfor-

ma, la institucionalización rebasa la organización militante. El P.C. no se da por satisfecho con seguir la vía soviética, con adoptar el modelo soviético de crecimiento y planificación; imita el aparato político de la U.R.S.S. Durante este período, la dedicación activa y ciega, yo diría pasional, vivida más que pensada, tuvo graves consecuencias.

Permitió el establecimiento del stalinismo. Entre 1928 y 1935 un puñado de militantes, de los que formaba parte, echaron las bases de la organización comunista e implantaron sus raíces en la población francesa. Hacíamos historia sin saber lo que hacíamos, y no hemos comprendido nada de la trasformación del movimiento comunista desde arriba. Además a cada interrogación propuesta, como sabéis y es necesario recordar, seguía una oleada nueva de acontecimientos y problemas que las minimizaba.

¿Herejías? No. Yo hablaría más bien de periferias dando a esta palabra una amplia acepción.

En mi opinión, las periferias no las constituyen solamente las gentes alejadas en relación a un centro, se trate de un centro de pensamiento o de acción. Las periferias se sitúan a veces muy cerca del centro, facilitan incluso la clave para llegar al centro. El espacio social no se define como el geográfico por distancias mensurables.

Incluso en París, los periféricos no están lejos del centro, se trata en general de obreros extranjeros o de contestatarios en el seno de organismos oficiales. Hoy en día yo no me presentaría en absoluto como un herético. Repito que yo era un periférico en todos los terrenos, lo que me ha evitado la erosión, la nivelación que los centros produ-

cen alrededor de ellos en la medida de lo posible. Esta afirmación se une a una observación importante: sólo los periféricos alcanzan la conciencia y el conocimiento de los centros. Inmersos en el centralismo, de pensamiento o de decisión, las personas pierden conciencia de ello. En este momento leo muchos escritos políticos, y estoy sorprendido por la ausencia de reflexión sobre el Estado y la política entre los propios políticos. Hablan de táctica, no de política. Inmersos en la vida política no la ponen en duda. Se trata de enarcas que ignoran al Estado del que serán instrumentos o dueños; o de políticos profesionales. Ninguna reflexión profunda sobre lo que es la política y el Estado, sin duda porque la reflexión les turbaría hasta tal punto que no podrían funcionar e icazmente como administradores o gobernantes. Esto es aplicable especialmente a ciertos medios parisinos; su ingenua satis acción o agria recriminación no les permiten ver más allá.

Cada vez que llego de los Pirineos, alcanzo viva conciencia de París, de sus seducciones y peligros, y muy en especial hoy en día, de la separación inmensa entre el pueblo sumergido en la vida cotidiana y el elitismo intelectual aunque sea de izquierdas. Amo apasionadamente París, pero también Nueva York y otras capitales, por ejemplo Amsterdam. Me complace decir que soy occitano, es decir periférico —y mundial—, saltando alegremente por encima de mi francesismo. La conciencia periférica dirigida metódicamente permite alcanzar el conocimiento del centro y de la mundialidad.

¿Las herejías? Puesto que según parece le preocupa, voy a responderle: Es cierto que me siento en la línea de los herejes considerados como periféricos. ¿Le he dicho

ya que atribuyo a la herejía de Abelardo un puesto relevante en la historia y la filosofía? Unas palabras de pasada sobre mi héroe filosófico Abelardo, que no quiero olvidar en beneficio de las corrientes subterráneas a las que por cierto estuvo ligado. Abelardo no solamente ha resquebrajado la creencia en los Universales, ha quebrado la adhesión al Logos, es decir al Verbo, o sea a la persona de Cristo. Encarna esa herejía que los historiadores de la Religión y de las herejías han llamado "paraclitismo". El Paráclito, creo que mucha gente lo ignora, es el Espíritu Santo, la tercera Persona de la Santísima Trinidad, aquella de la que menos se habla. Una vez, volviendo en coche de Estrasburgo a París por carreteras secundarias, sentí una auténtica emoción al descubrir en Seine-et-Marne, una aldea que lleva el nombre de Paráclito. Fue ahí donde Eloisa se hizo abadesa, en la abadía fundada para ella por Abelardo. Las cartas de Eloisa y Abelardo no se comprenden de otra manera, son su adhesión recíproca a esa tesis teológica del Espíritu que sopla tempestuosamente, que subvierte el mundo conciliando la carne y la consciencia, es decir, el Cosmos y el Logos, el Padre y el Hijo en la Trinidad metafísica y teológica. El paraclitismo es la gran herejía, que fluye subterráneamente bajo el dogma oficial de la Iglesia, animándolo. De esta herejía encuentro trazas por todas partes, hasta en el mundo moderno. Si debiera tomar una actitud religiosa, dudaría largamente entre el budismo y el paraclitismo. Estoy bromeando. Lo serio de este asunto es que los herejes esperaban y aún esperan la encarnación de la Tercera Persona de la Trinidad es decir el Espíritu; admiten que el Espíritu se encarne en inteligencias y actividades subver-

sivas. Lo que originó durante la Edad Media e incluso durante el Renacimiento, la gran difusión de esta tendencia, inspiradora de más de una revuelta. Tendré a menudo la ocasión de decir que la historia del pensamiento y de la filosofía debiera reescribirse en función de estas tendencias marginales. El aspecto periférico engloba lo precedente. Las herejías nacen en las periferias, constituían periferias en relación al lugar donde la ortodoxia se institucionalizaba. Abelardo era de Bretaña y el gran Joachim de Fiore autor de *El Evangelio Eterno* habitaba en Sicilia, encrucijada de ideas en el siglo XIII.

Como usted sabe *El Evangelio Eterno* divide el tiempo en tres períodos: el de la Ley que corresponde al Padre, el de la Fe que corresponde al Hijo, Cristo, y finalmente el de la Alegría que corresponde al Espíritu. ¿No es estupendo? La periferia engloba la herejía. Hoy en día, lo vemos en el seno de la vieja Iglesia decadente y podrida: las periferias inventan todavía ideas como en América latina donde aparecen verdaderas herejías, es decir, un catolicismo revolucionario.

—Pero el Partido es lo contrario de una periferia. ¿Cuándo entró en él?

—En 1928, después de una larga reflexión paralela a la reflexión del grupo surrealista junto con mis amigos del grupo de filósofos. Estábamos de acuerdo con los poetas sobre el principio de adhesión al movimiento revolucionario. Este movimiento no se producía entonces sino en el partido comunista; es cierto que a partir de 1925, fecha

crucial para el análisis de los movimientos de la postguerra —primera guerra mundial— tuvimos algunas noticias de la U.R.S.S. respecto a Trotsky; pero eran muy vagas. Nadie que yo sepa en Occidente sabía exactamente en qué y sobre qué existían desacuerdos. En conjunto, nosotros los filósofos acordamos con los poetas surrealistas adherirnos al Partido, sin prejuicio de las diferencias que nos distinguían de ellos.

En 1928 el movimiento comunista es todavía un *movimiento*. Aún no se ha institucionalizado. El comunismo burocrático es todavía débil y sometido a todo género de contradicciones. El partido y el movimiento comunista en aquel momento, simboliza una cierta forma de vida y yo entro en él, viendo en Marx a un adversario del Socialismo de Estado, con la idea fundada en los textos de que la Revolución rusa no va hacia un socialismo de Estado, sino hacia la aplicación del principio de una democracia de base, es decir, los soviets.

Esta actitud puede parecer hoy ingenua pero sólo su evocación nos lleva al ambiente de aquella época.

Es necesario advertir que mi información sobre las realidades soviéticas dejaba mucho que desear, no olvidemos que las informaciones nos llegaban todavía sobre el período de brillantez, el del fermento revolucionario, durante el cual la revolución aparece como potencia creadora. Es la época de las primeras películas de Eisenstein, cuando los rusos inventan el montaje fílmico, el período también de los constructivistas, esos admirables arquitectos que Anatole Kopp ha exhumado recientemente a propósito de no se qué edificio construido en París para la Exposición de Artes Decorativas. Oímos hablar largamente de los

constructivistas; también aprendimos mucho sobre la música en Rusia, sobre Prokofiev, sobre la literatura revolucionaria. Nos parecía entonces, y no era falso, que se estaba produciendo el fenómeno de una prodigiosa fermentación creadora; conocí en París a Essenin en casa de Raymond e Isadora Duncan. El "zorro rojo" me causó una enorme impresión; la vanguardia mundial eran Khlebnikov, Essenin y Maïakovski. El Stalinismo se dibujaba en el horizonte, aciago nubarrón, y lo que nosotros escuchábamos era todavía el alba revolucionaria, ¿quién hubiera podido imaginar lo que iba a suceder?

Los argumentos de los otros, de la burguesía y de la democracia social nos parecían ridículos. ¿Comprenden el entusiasmo ciego sobre el que ha vivido el movimiento comunista?

En 1928 vamos, pues, mis amigos y yo a dejarnos atrapar por el stalinismo, aunque no sabemos aún en qué consiste, por la sencilla razón de que todavía no existe. Claro que allá en Rusia, existe virtualmente, en estado de núcleo institucional y de organización que se fortalece, que se constituye en estado virtual, pero nosotros no lo sabremos hasta mucho más tarde y poco a poco. Aun ahora desconocemos lo que realmente ocurrió. O sea, que en 1928, miembro reciente del P.C., llevo en mí la esperanza de que el Socialismo de Estado del que tanto he oído hablar —ya que en Francia el Socialismo se define por la propiedad estatal y la gestión también estatal de los medios de producción (es así como la socialdemocracia de Leon Blum presenta el porvenir socialista: Estado proprietario, Estado patrón)—, llevo decía en mí, la esperanza de que el socialismo ruso no seguirá el mode-

lo social demócrata. ¡Cuántos malentendidos! diréis. ¡Cierto! y una aclaración teórica hubiera molestado mucho a los dirigentes del movimiento comunista. De ahí la rápida degeneración de la teoría que consistía solamente en injurias inconsistentes contra los reformistas.

¿Creéis que bromeo al recordar que me adherí al partido comunista después de haber leído a Marx y Lenin, con la esperanza de un socialismo no estatal? Pues no, no bromeo y mi caso no era el único. El naciente movimiento comunista no se nutrió de personalidades autoritarias, sino de los anarquizantes. Muchos de ellos se transformaron en integristas, en dogmáticos, en autoritarios. Yo no. De lo ocurrido entre los surrealistas, mejor rendir cuentas. Creo que la fecha crucial de este período es 1925. En esta fecha las publicaciones de la Internacional Comunista proponen un análisis del capitalismo y se habla de una estabilización provisional. Esta consigna nos sorprende al grupo de filósofos amigos y quizás también a los surrealistas. Pensamos que un nuevo período revolucionario se inicia. En 1925, la estabilización provisional nos parece como una momentánea caída del proceso revolucionario y, al mismo tiempo, como la apertura de un período de extensión del movimiento a largo plazo, en Europa, en los países industrializados. También 1925 es el año de la guerra de Marruecos, la guerra del Rif, y nosotros, poetas surrealistas y filósofos asociados, tomamos posiciones con el partido contra la guerra. Las manifestaciones violentas, los choques con la policía, nos hacen ver al joven partido comunista como auténticamente revolucionario. A pesar de ello, la gente que nos acogía en el Partido no había leído a Marx. No os diré que el haber leído a Marx me hi-

ciera sospechoso, pero sí que suscitaba, de entrada, una pequeña desconfianza. Aquellos bravos militantes eran a su aire unos empíricos. Representaban a la clase obrera. Punto. Y nada más. ¿Creéis que había discusiones políticas? Ni una. Estaban reservadas a las instancias políticas, y la aceptación de este hecho entraba ya en el espíritu del Partido. Insisto en este punto. A partir de la supresión de la *Revue marxiste,* es decir 1928-1929...

—*¿Qué papel jugaba exactamente la* Revue marxiste?

Daré algunos detalles sobre hechos ya olvidados que nos permitirán definir el clima de aquella época. En un momento dado, nuestro grupo de filósofos que había publicado ya dos revistas, *Philosophies* y una revista titulada de forma paradógica y provocadora *L'Esprit,* adopta la iniciativa de formar una nueva revista, la *Revue marxiste.* El grupo comprendía principalmente a Morhange Guterman, Friedmann, Georges Politzer y yo. Más tarde se unió Paul Nizan. En los primeros números hubo de todo, dentro de una extrema confusión. Demasiadas ideas; y en ellas podían encontrarse gérmenes del inicio de lo que después se ha llamado fenomenología, psicoanálisis, existencialismo, es decir: estructuralismo. Nuestro error fue que a consecuencia de nuestra adhesión política abandonamos las direcciones iniciadas sin profundizar en ellas. Un hecho ya entonces significativo: la adhesión política limitaba, rompía nuestras investigaciones, nuestros impulsos espontáneos; entramos en el Partido y en el marxismo como en un orden nuevo. Iba a decir que en un orden

monástico. Creíamos que era una nueva vida y se trataba de una ruptura, una desviación. Georges Friedman aportó el dinero necesario para fundar una editorial *Les revues* que publicó inmediatamente la *Revue marxiste* y la *Revue de psychologie concrète,* dirigida por Politzer. La *Revue Marxiste* se pretendía muy abierta, y la mayoría de colaboradores rechazaban el economicismo al que se iba reduciendo ya el pensamiento marxista. Los dirigentes del partido y particularmente los representantes de la III Internacional en París, los llamados "ojos de Moscú", tacharon su existencia de intolerable. Una publicación supuestamente marxista y que no controlaban... Había que torpedearla. Efectivamente, los miembros del Partido que se ocupaban de la *Revue marxiste* eran escasamente controlables, indisciplinados y clasificados como tales. Afloró aquí y allá la acusación de "falta de vigilancia". En la base nacía la sospecha. La menor desviación ideológica fue sometida a vigilancia policial. Y aún no habíamos hecho más que empezar. Solamente al final de esos años llegaron individuos más controlados, más disciplinados, como Paul Nizan, uno de los primeros en comprender lo que nosotros no sentíamos, ni queríamos, a saber, que se podía hacer carrera en el Partido. La *Revue Marxiste,* desapareció como consecuencia de un asunto rocambolesco. Para contarlo de principio a fin sería necesario componer una novela policíaca, con su principio y su desenlace. La dificultad nos es conocida: el fin de un relato se concibe claramente y a su vez condiciona el principio. Conozco a la perfección el affaire de la *Revue Marxiste:* supresión de la revista y de la editorial, exclusión no mía sino de mis mejores amigos: Norbert Guterman obligado a emigrar a

América, Morhange a un rincón de provincias. He ahí el final, pero ¿y el principio? No hay principio en esta historia. En tal o cual fecha, la constelación de los interesados, de los afectados está ya ahí, cada uno con su pasado y con su historia. En 1928, es decir, poco después de los hechos novelados por Paul Nizan en *La Conspiration;* ya no se conspira, ya no se cree en la revolución inmediata. Se pretende analizar la situación y teorizar. Hay gente a la que esto no gusta y que nos controla, pero nosotros todavía lo ignoramos. Solamente Morhange hubiera podido escribir esta novela policíaca, pero ya murió, Friedmann calla. En cuanto a Guterman, este pasado le aburre; emigró a los EE.UU. a raíz de esta historia y no le gusta hablar de ella. Así pues, la novela no se escribirá jamás. He aquí más o menos la historia; no la he contado jamás entera y no puedo hacerlo porque me faltan muchos datos. Mi ex amigo Georges Friedmann acababa de heredar una gran fortuna. Era un joven agregado de filosofía, profundamente honrado en tanto que filósofo, yo me he burlado de él poco amablemente en algún que otro artículo. Se puede ser ingenuo sin ser inocente, ser inocente sin ingenuidad, se puede ser ingenuo e inocente sin ser engañado, pero entre todos estos términos no hay una frontera precisa.

Este hijo de banquero convertido en filósofo sufría en sí mismo el profundo antagonismo entre el Ser y el Tener. Creía que para ser había que cesar de tener, de forma que quería desembarazarse de su fortuna, de donde se derivaron complicaciones bastante graciosas. Imaginaos lo que puede ocurrir en la ciudad de París cuando se conoce que un muchacho excelente dotado de profundas convicciones

filosóficas desea desembarazarse de una bonita fortuna. Imaginad la afluencia de pretendientes por llamarlos de algún modo, y su manera de cortejar la fortuna que les puede caer en las manos. Se siguieron escenas de una calidad infrecuente de política cómica: por ejemplo, en las elecciones de 1928 —creo— el filósofo con la enfermedad del dinero se dirige al domicilio del Partido, situado en aquel momento en la calle La Fayette y pide audiencia ante el "responsable" de los intelectuales, un tosco militante muy amable llamado Boutonnier. Admitido en audiencia, explica que aporta su adhesión, pero añade tímidamente: "Soy muy rico, demasiado rico. Si el Partido necesita dinero para las elecciones..." Se prepara, imagino, a sacar su talonario de cheques cuando el responsable se yergue con toda dignidad: "¡Señor, aquí no tragamos esas cosas! ¡Fuera, provocador!" Esta anécdota muestra la relación del Partido con los intelectuales. Un joven burgués con mala conciencia e intoxicado de filosofía aporta su tela a la revolución, y es enviado a la mierda por un tipo estupendo, honesto, uno de esos hombres que como yo han hecho el Partido; un profesor de enseñanza primaria o secundaria lleno de entrega, de ingenuidad y de entusiasmo. En ese momento mis amigos conocen a un extraño personaje que pasaba por ser uno de los funcionarios de la embajada soviética y también por emisario de la I Internacional; lo cual hubiera debido parecerles sospechoso, dada la dificultad de tal acumulación de cargos. Este personaje frecuentaba los medios parisinos, especialmente los parajes del grupo surrealista; me parece haberlo visto con motivo de la creación de la Central surrealista, calle Jacques-Callot. Era un bellezo eslavo adornado de una

mujer soberbia y un perro suntuoso. ¡Cómo para fiarse! Se murmuraba: "es un ojo de Moscú". Este personaje explica a mis amigos que para hacer la revolución en países capitalistas es necesario mucho dinero; dinero para comprar periódicos, prensa, conciencias, hombres. Para ello los millones de que disponían los filósofos no bastaban. No era más que una primera inversión. El conocía una martingala infalible para hacer saltar la Banca de Monte-Carlo. Imagínese las cabriolas de los filósofos...

Durante este tiempo yo me ocupaba de otras cosas. Mi proyecto era la "Isla de la Sabiduría". Acababa mi servicio militar, durante el cual viví en parte el ambiente de *La Conspiration.* En un permiso me fui al golfo de Morbihan con el proyecto de comprar una isla para fundar la Escuela de la Sabiduría. Conocía el golfo y una isla, la Isla del Caballo, sobre la que se erigían unos edificios considerables, un poco ruinosos. Mi proyecto era restaurarlos y transformar la isla en un lugar de meditación filosófica y de búsqueda teórica. ¿La Isla de la Sabiduría? Yo ya sabía que ya no existen islas felices, creo que no quería fundar la isla de la felicidad o del amor, sino la isla del pensamiento combativo; en este territorio libre se hubiera acogido a los perseguidos del mundo entero, Trotsky el primero. Esto os dará la medida de la confusión de ideas, ya que era para nosotros el momento preciso de la adhesión al Partido. El proyecto tenía su origen en un filósofo alemán, Keyserling, que yo transformaba en proyecto revolucionario; una comunidad de filósofos que hubiera elaborado el pensamiento teórico a escala mundial. Yo era el idealista del grupo, encargado de la teoría. Los realistas se ocupaban de ganar dinero para la

revolución vía Monte-Carlo. Jugaron y perdieron. ¿Cuánto? No lo sabré jamás; sin duda mucho. Jugaban a la ruleta con el ruso. Naturalmente este último hecho se ha desmentido posteriormente y del tipo nunca más se supo. ¿Era un agente de los servicios especiales? No me extrañaría porque a partir de ese momento apareció rápidamente en su lugar una formidable organización. "El traidor" guardó para sí, parece ser, una enorme suma. ¿Qué hizo con ella? Si era un agente fiel entregarla en caja; si era un aventurero, dilapidarla por ahí. Se siguió un gran escándalo ¿quién lo levantó? Politzer que previno a la dirección del Partido y sin duda Nizan. Morhange ha escrito uno de sus mejores poemas bajo este título: *Le traitre.* ¡Curiosa idea! ¿Cómo hablar de traición al Partido ante una delación interior? Estoy convencido de que Nizan rendía cuentas a diario de lo que pasaba en la *Revue Marxiste,* mientras que Politzer decidió súbitamente ver a un miembro del bureau político para contarle toda la historia. Además, los representantes en París de la Internacional estaban al corriente. Podría nombrarlos. Llevaron el asunto por encima de los dirigentes franceses que no deseaban más que seguirles. Fue un episodio decisivo en la puesta bajo control y en la esterilización del pensamiento marxista. El affaire sirvió de pretexto para suprimir la revista y excluir del Partido a Norbert Guterman y Pierre Morhange. La decisión apareció en la prensa del Partido. Mi amigo Guterman que sólo escribía bajo pseudónimo, porque era, como tantos revolucionarios en Europa, de origen polaco, literalmente denunciado a la policía dejó Francia por América: irreparable pérdida. Había encontrado poco antes una americana con la que se casó.

En cuanto a Pierre Morhange, más tarde reintegrado al Partido, su exclusión era absurda. Este affaire fue más parisino que deshonesto. André Breton en el segundo manifiesto surrealista nos atacó violentamente en estos términos: "Lefebvre y Politzer han perdido en el juego el dinero del Partido." Innoble acusación puesto que yo me perdí la historia de la ruleta. Politzer tampoco participó y además aquello no era el dinero del Partido. Nadie era culpable ya que Friedmann no ha arriesgado nunca en la ruleta mas que su propio dinero. Este abyecto proceder me separó definitivamente de los surrealistas. Por lo demás, creo que la acusación ha desaparecido en ediciones ulteriores del texto, pero no me he tomado la molestia de verificarlo. La época staliniana estaba muy bien preparada y no se ha inventado nada mejor en el género de los ataques *ad homines,* para alcanzar las ideas a través de los hombres. Los surrealistas rivalizaban con la gente del comunismo burocrático. Entre nosotros, nos decíamos: ¿Ha tenido razón el Partido interviniendo para poner término a un escándalo? De este modo se rompió el brote de un pensamiento marxista autónomo; a causa de la ingenuidad de algunos filósofos que se dejaron cazar en la trampa. Fue una historia más curiosa que sucia. En consecuencia, dejo París y me voy a enseñar filosofía en una pequeña ciudad de provincias, Privas, donde, claro está, nadie había oído hablar de nada y donde fui nombrado secretario de zona del Partido. El Partido estaba formado por zonas compuestas a su vez por células, como en una colmena; curiosa metáfora política, que tiene un sentido: el Partido formaba una sociedad a parte. La terminología cambió con la organización y la afirmación de la

burocracia, todavía no muy consistente. No me quedan de esa época más instantánea, recuerdos de momentos concretos. ¿Cómo contarles este período recomponiéndolo a partir de esos momentos? Faltaría lo esencial y caería en la cuasi o pseudo novela. Prefiero dejar en la sombra lo impreciso, los detalles y no decir más que lo esencial. Treinta años de luchas por una cierta concepción de la revolución contra fuerzas siempre crecientes, representadas al principio por algunas personas del comunismo burocrático, pero inmediatamente por hombres importantes a su manera, como por ejemplo Politzer, y más tarde por el Partido entero, una red colosal a escala internacional. Se me puede preguntar por qué esta lucha vana, esta pérdida de energía ha duranto tanto. Contestaré para empezar que toda información sobre lo que ocurría en Rusia o en el centro del Partido, información frecuentemente muy vaga, era barrida de inmediato por nuevas y más dramáticas informaciones. Por ejemplo, en el momento en que la burocracia del Partido se extiende, irrumpe con fuerza el fascismo. Las noticias sobre lo que ocurría en Moscú, los primeros grandes procesos, coinciden con la amenaza de la guerra. ¿Cómo hacer el balance de esos informes en tales condiciones? Me he batido como militante en la práctica con el Partido, quedando aislado en el plano teórico. ¿Solo? En Francia, sí, ya que Guterman acababa de domiciliarse en Nueva York. Con él publiqué a partir de 1930 las obras de juventud de Marx, concretamente en una revistilla, *Avant - Poste.* Además en ella publicamos los primeros capítulos de *La Conscience mystifiée,* cuya tesis fundamental era ésta: ni la conciencia individual, ni la colectiva pueden pasar por criterios auténticos de verdad.

Las formas de la conciencia son manipuladas. Toda la sociedad moderna ha sido construida sobre el desconocimiento de este hecho fundamental: el mecanismo de la plusvalia. Incluso la clase obrera desconoce el mecanismo de su propia explotación; la vive bajo la forma del desconocimiento de su humillación. Nada más difícil que introducir este saber en la misma clase obrera. De ahí las posibilidades del fascismo para imponer representaciones inversas de la realidad: hacerse pasar por socialismo. La inversión de los términos es posible puesto que no implican en sí mismos, en la práctica, su propio conocimiento y reflexión, sino contrariamente su propio desconocimiento. Estas eran las tesis centrales del libro. Todavía recuerdo mi estupor cuando constaté que el servicio de prensa de este libro en Rusia había sido pura y simplemente devuelto por la censura, sin que los destinatarios lo supieran jamás. Sin discusión. En los círculos del Partido silencio. Uno de mis recuerdos hirientes es el de mi última entrevista con Georges Politzer un poco antes de la guerra, en 1938. Al encontrarme en el Boulevard St. Michel me mira de arriba a abajo, se levanta rojo de rabia, la cara tan roja como sus cabellos, y con una mirada fulminante me espeta con su voz ronca: "He comenzado a leer tus elucubraciones. ¿Sabes lo que quiere decir elucubrar?" Politzer había escrito artículos furibundos contra mí. Detalle de cierta importancia para mí en aquel tiempo. Me enteré de que Maurice Thorez que iba al periódico todos los días, los había retirado de las prensas comentando: "No, no se puede atacar así a un camarada, eso sería dogmático y sectario". Fui acusado por Politzer de trasmitir doctrinas fascistas, cuando en *La conscience mystifiée* ana-

lizaba precisamente la ideología fascista llevada hasta la mistificación, o sea, hasta la inversión de las relaciones en la sociedad. En aquellos días había que respetar la idea de que la clase obrera y su conciencia de clase permanecían intactas y que esta clase realizaría su vocación eterna y su misión histórica: la revolución en Europa. El fascismo, Hitler, no serían más que episodios, pues estos regímenes iban a caer inmediatamente. Bastaba pues en el plano ideológico y teórico con denunciar "vigorosamente" el carácter imperialista del hitlerismo y declarar con fuerza su carácter provisional.

Tesis oficial: el fascismo que sólo había podido llegar al poder con la complicidad de la socialdemocracia, se hundiría barrido por la clase obrera. No eran necesarios más análisis. El Partido funcionaba pese a quien pese sin resolver ninguna de sus contradicciones. Salíamos del paso gritando: "¡Viva la paz!" Ningún análisis, ninguna educación política. La base aceptaba pasivamente las revueltas y contradicciones con la simple imagen de marca del partido monolítico. En ese libro Guterman y yo intentábamos un análisis concreto de la situación, demostrábamos cómo la clase obrera no está aislada en la sociedad, dotada del privilegio de la veracidad, mostrábamos cómo y por qué se puede dejar arrastrar a la mistificación, último extremo de la ideología. Tesis tan diferente de aquella de Lukács sobre la conciencia de clase como de la de Manheim sobre la ideología. Para alguien como Politzer yo era efectivamente el hombre a abatir. También cuestionaba, me dijeron, mi posición respecto a Nietzsche. Cuando lo supe tomé la defensa de Nietzsche, demostrando como el hitlerismo falsificaba su pensamiento

mientras que la mayoría de los pensadores marxistas, Politzer y Lukács incluidos, consideraban a Nietzsche como un teórico del fascismo. Habría que hablar también de algunos camaradas como René Blech. Un muchacho verdaderamente encantador, pero que cuando hablaba como miembro del partido se tensaba, volviéndose duro y ofensivo. Desde la aparición de *La Conscience mystifiée* adoptó una actitud de desprecio y disgusto; tenía una pequeña librería no lejos de Gallimard y recuerdo exactamente que me dijo señalando el libro: "Cuando se quieren galones hay que ganarlos." Quería decir con ello que el sitio en el Partido no se ganaba por méritos intelectuales, escribiendo libros, sino por la mera militancia. Veía el asunto desde un solo ángulo: el grado jerárquico; había que pasar por todos los grados: soldado, cabo, después sargento, teniente, etc...

¿El análisis teórico? No venía a cuento. ¡Blech! Sí, un hombre exquisito. En él observé por vez primera el fenómeno político que se reproduce desde entonces en millones de seres. Un hombre lleno de vida, de inteligencia y finura, lleva una máscara política, una armadura política. Se dirige al hombre sensato y vivo y de repente se encuentra con una coraza, con un ser insensible y duro, el animal político, ferozmente erizado de puntas y aristas.

Wilhelm Reich, ha descrito muy bien el fenómeno político, quiero decir el animal político. Iba a olvidar contarle que Politzer, en el Boulevard Saint-Michel, en un corto y brutal altercado me declaró: "Sólo el dirigente político, el jefe, tiene derecho a hablar de esas cuestiones." Los dirigentes políticos, Stalin, Thorez, no elucubraban jamás, mientras que quien se esfuerza en la refle-

xión en su rincón elucubra necesariamente. No se trata de la infalibilidad papal, es otra cosa: el dogmatismo y la jerarquía en el dogmatismo. En ese período, Politzar había abandonado sus ambiciones científicas, su proyecto de psicología concreta y aún más, su postura psiconalítica de los comienzos. Se había puesto a estudiar economía política porque el marxismo oficial era ya la planificación al estilo soviético o, mejor, la política económica según Stalin.

—Se ha pretendido que Nizan tuvo un papel turbio.

—Voy a decir lo que pienso, aunque ello no guste a todos. De *La Revue Marxiste* Nizan informaba al Partido; tuvimos la prueba formal Norbert Guterman y yo. ¿Cómo?: La correspondencia desaparecía, las cartas se desvanecían un día o dos y súbitamente volvían a aparecer. Norbert vigiló el asunto de cerca y llegó a constatar lo dicho. Por eso escribí a propósito de Nizan algunas cosas que, por supuesto, se han interpretado con la peor voluntad. Dije y digo que a partir de estos hechos Nizan fue para mí sospechoso y odiable. No me gusta la denuncia, ya sea en favor del partido comunista o de la policía capitalista. Encuentro particularmente detestable la denuncia por ideología, dentro de la institución política; es parte integrante del funcionamiento de las peores instituciones. El que es capaz de ella es capaz de todo. Formar millones de polizontes, de verdugos, bajo pretexto de formar combatientes y héroes, es preparar un futuro terrorífico. Peso mis palabras y digo lo que pienso. He detestado a un agente del Partido, en nuestro grupo marginal, y sin em-

bargo yo era miembro del Partido. Quiero recordar aquí, una vez más, cómo se ha querido romper desde arriba el único lugar de pensamiento teórico autónomo que haya existido durante medio siglo en Europa. Gramsci pensaba en prisión, ése era su lugar autónomo.

—¿No le ha chocado el aire de seriedad que caracteriza a la militancia y en última instancia una cierta concepción anquilosada de la dialéctica? Usted escribió no sé si en La Somme et le Reste *o en* La Fin de l'Histoire *una frase que considero hermosa: "Lo serio lo he entendido siempre con la cabeza, jamás con la piel." Pregunto: ¿Cómo ha podido vivir tanto tiempo en la piel de un militante?*

—Yo también me lo pregunto. Para contestar a ello hay que profundizar todavía más. Durante este período la militancia era un apoyo, un sostén. No ignoro que la militancia, como tantos otros valores, como todos los valores, atraviesa una crisis. En muchos jóvenes de entre veinte y treinta años se ve la falta de apoyo. Yendo más lejos y sobrepasando apenas la realidad de aquella época, diría que nos encontrábamos mis camaradas y yo en una situación intermedia, entre lo humano y lo sobrehumano. Existía un suelo bajo nuestros pies y al mismo tiempo, se le sentía temblar, escaparse. Las referencias se hundían con la excepción de la del Partido. Poco a poco no nos quedó otro hilo conductor que el lenguaje, como todo el mundo sabe hoy, y el Partido, mejor diría el marxismo, nos daba un lenguaje. He expuesto más de una vez cómo el lenguaje de Marx es al mismo tiempo cotidiano, científico y políti-

co. Creo haber orillado más de una vez una crisis personal gracias a la militancia. La actividad militante poco después de la fundación del partido comunista, dado que yo figuraba literalmente entre los fundadores, era una actividad fraternal. No se hacía política en el sentido estricto de la palabra, en su sentido técnico y en definitiva burocrático. El Partido, insisto, funcionaba como una contrasociedad. Esta apreciación no tiene hoy otro sentido que el lejano y retrospectivo. El partido comunista —y ésta es su fuerza y su debilidad— se ha convertido en un contraestado. Entiendo por ello una burocracia estatal presta a substituir al ya existente y constituido con tal fin. Se diseña según el modelo del Estado Soviético. En aquel tiempo el partido era una forma de vivir, una contrasociedad. Vivíamos en el seno de la sociedad burguesa al margen de la burguesía, al margen de los que aceptaban la sociedad burguesa. Vivíamos en el plano de una cálida fraternidad viril. En la cima esta virtud desapareció rápidamente. La burocracia, en las alturas, preocupada por la política en su sentido estricto, luchaba obstinadamente en dos frentes: contra el menor signo de trotskismo y contra la menor muestra de espontaneidad. El trabajo político, como se decía, se ejercía sobre todo en el interior del Partido.

Al acecho de todas las desviaciones, siempre vigilante, el aparato se consolidaba de este modo para afirmarse ante sus propios ojos y ante la base. En la base nada de eso existía. Había mucha gente en el Partido. Gentes de todas clases; anarquizantes los unos, trotskystas los otros. "Pero si es un amigo" se decía en la base cuando un responsable venía a ver lo que pasaba en una célula. Si la

perspectiva nietzscheana se oscurecía con frecuencia en beneficio de la vida militante, no por ello desaparecía.

Durante años he vivido en una ciudad de siete a ocho mil habitantes, una minúscula prefectura, Privas. Vivía en un altozano, fuera de la ciudad, en una cabaña que había servido para guardar los aperos de una viña. Había arreglado mi pequeña habitación con poca cosa. No tenía ni calefacción. Vivía de forma casi nietzscheana, lo que no deja de ser irónico para un militante. Dominaba los valles, la montaña y la ciudad. Desde mi cabaña tenía una vista prodigiosa. Los Alpes, los Vercors al otro lado del valle del Ródano. En cierto sentido era una experiencia premonitoria de lo sobrehumano. Pero la soledad no se puede mantener mucho tiempo, salvo Zarathoustra en su caverna. Necesitaba un contacto de base cálido, orgánico verdaderamente popular en su mejor sentido. El partido emergía entonces en provincias a través de una élite proletaria, los ferroviarios de Teil, los cementeros de Lafarge y los obreros de las aún escasas fábricas en el valle del Ródano. Se efectuaba una selección de los mejores que todavía no eran los más vigilantes políticamente, sino los más apasionadamente activos. Con ellos siempre se sentía uno en casa. No al modo familiar, no jugábamos a "la gran familia", sino de una forma fraternal. Los fascistas han arruinado estas palabras: la fraternidad viril. Como todo lo que la derecha recupera, estas palabras y estos sentimientos le venían de la izquierda. Pienso que convenían infinitamente más a los militantes que a los fascistas. En esta comunicación y comunión indisociables nosotros podíamos decir verdaderamente "nosotros". Ciertamente creamos ese "nosotros" del partido comunista que tanto

se echa a faltar en los otros partidos. Ni estoy orgulloso ni dejo de estarlo. Lo constato. Ya he dicho que nadie está exento de contradicciones. Por mi parte, las he sufrido todas. Por un lado he llevado durante años una vida aparte, una vida privilegiada, ya que enseñaba y estudiaba filosofía, viviendo en un caserío aislado en la montaña. Había que subir centenares de escalones para llegar y muy pocas chicas tenían el valor de subir a la cima de mi calvario. Al mismo tiempo guardo maravillosos recuerdos de una humilde vida militante, no tenía más que una bicicleta para recorrer las montañas y los valles del Ardèche . A menudo iba a reuniones en lugares alejados volviendo tarde, de noche, en bicicleta; estaba muy fuerte y llevaba al mismo tiempo una intensa vida intelectual. Intenté poner a punto una "contraenseñanza" de la filosofía. Con algunos amigos editamos los *Cahiers de Contre-enseignement*. Simultáneamente mantenía relaciones frecuentes con los obreros de la cementera Lafargue y las obreras de las fábricas de seda. Escribí amplios estudios sobre ambas industrias que hice llegar a la dirección del Partido. Eran extensos artículos de cincuenta páginas cada uno, dignos de figurar entre los primeros estudios de sociología industrial o sociología del trabajo realizados en Francia. Quedé sorprendido al saber, por casualidad, algunos años más tarde, que Pravda había publicado estos artículos como obras de interés escritas por la clase obrera francesa. Desde entonces no he vuelto a sentir jamás unas vivencias comparables, no solamente por la actividad militante, sino también por todo el contexto. Salvo quizás en cierta medida durante la guerra, en la Resistencia. No es la actividad militante la que en mí caracteriza esta época, es un

conjunto de creaciones, una profusión del pensamiento inseparable de la vida. Me gustaba explicar el marxismo a las jóvenes obreras de las sederías y creo que no lo hacía mal. En aquel tiempo el comunismo era una forma de vida, un estilo que se orientaba hacia el gran estilo. Más tarde apareció el mito del comunismo, pues, en mi opinión el comunismo se ha mitificado y mistificado. Hoy coexisten dos mitos cara a cara: el comunismo y el anticomunismo. Se refieren el uno al otro, se sostienen recíprocamente, lo cual dificulta la visión. Ya no se sabe qué es el comunismo y por eso se clama en el desierto: "Cambiemos la vida." El socialismo de Estado se conoce demasiado bien. Algunos me llaman anticomunista. Considero esta gracia una broma pesada lo que sirve de bien poco visto el aire de seriedad con que se profiere. No soy anticomunista, ya que veo en el anticomunismo una mistificación política encubriendo el funcionamiento del neocapitalismo, aun cuando el comunismo no existiera. ¿El comunismo según Marx? Se conoce lo que ha escrito. En la medida en que todavía tienen un pensamiento teórico, los soviéticos y sus homólogos en los diferentes países refieren el comunismo a una fecha indeterminada. Claro que en el comunismo, conceden, ya no hay Estado. Mientras tanto reforzamos el Estado para preparar el salto final, revolución cualitativa sin discontinuidad, en el curso de la cual pasaremos del Estado a su carencia. Como si el reforzamiento staliniano del Estado pudiera borrarse de un día para otro, sin revolución, sin ruptura radical.

Así pues el movimiento comunista, abandonado su terreno, se ha instalado en el de sus adversarios desde el día

en que el estado staliniano asumió el crecimiento económico como fin único y exclusivo. Ha servido de modelo no sólo a diversos partidos comunistas, sino a los Estados y partidos burgueses. A partir de ese momento el partido comunista se transformó de contra-sociedad en contra-estado. Con ello no quiero decir en partido destructor del Estado, sino en partido candidato a la dirección del Estado para relevar a la burguesía, o más propiamente al sistema establecido (establishment), último pseudónimo de la burguesía. Forzoso es reconocer el fracaso de la contra-sociedad. Fracasó en Alemania, de ahí la gravedad de los acontecimientos de 1928-33, mal elucidados por ende. Durante este tiempo hice varios viajes a Alemania. El Partido como contra-sociedad en la que viven camaradas participando de sentimientos de fraternidad recíprocos, de estrecha solidaridad, de afecto mutuo y profundo en la lucha, es ya, llamémosle contra-sociedad, fracasa con el fascismo y el stalinismo. Los ensayos de los historiadores no dan cuenta exacta de este fracaso. La forma de ser desaparecida comportaba una cierta crítica y una superación de la política como tal. Esta forma de ser no abocaba hacía la actividad política en tanto que actividad especializada.

Fue necesario el paso del tiempo para que en la base los militantes se interesaran, en el auténtico sentido de la palabra, por el crecimiento económico de la Unión Soviética, por la cantidad de toneladas de trigo o acero producidas. Digo bien, en el crecimiento como criterio clásico del socialismo. No era eso lo que buscaban y querían. Mucho antes que yo los surrealistas percibieron estas trasformaciones del movimiento comunista: la transforma-

ción de la contra-sociedad en contra-estado, de la espontaneidad en dogmatismo. Abandonaron el partido mucho antes que yo con argumentos trotskystas que sin ser falsos no me parecían convincentes. Me obstiné en la lucha interna que duró hasta 1958, a fin de que el partido comunista no fuera un partido político más ocupándose de políticas especializadas, con su estrategia, sus proyectos de crecimiento y modalidades de acción, incluidos los manejos subterráneos, intrigas, aprovisionamiento de fondos más o menos ocultos y demás.

Entiendo perfectamente por qué Stalin se deshizo de los "viejos bolcheviques", testigos de esta penosa transformación. ¿El movimiento comunista? ¿Se había convertido acaso así, en un verdadero movimiento eficazmente político? Digamos, más bien, que cambió radicalmente al encargarse del crecimiento en los países subdesarrollados. En ellos se ejerció una acción enérgica; en los países industrializados degeneró.

En la Unión soviética el marxismo se ha transformado en su antítesis, en su contrario. De crítica de ideología, en ideología. De crítica del Estado, en ideología del Estado. Esa transformación ha venido acompañada de una transformación de la dialéctica.

No se ha producido exactamente un anquilosamiento, sino una sofisticación, una simple sofisticación. Incontestablemente la dialéctica no anda por sí misma; topa con múltiples dificultades. ¿Por qué? Una cuestión difícil y mal resuelta a pesar de los esfuerzos, es la de la relación entre la lógica y la dialéctica. La lógica ha sido arrojada fuera borda por los dialécticos considerándola burguesa. Cuando escribí un tratado en el que había partes de lógi-

ca formal, se me acusó de transvasar a la ciencia proletaria las sobre-estructuras tomadas de modos de producción caducos. Razonamiento falso y mistificador, pues, invirtiendo el concepto admitido por Marx, Lenin y Engels, la lógica atraviesa los modos de producción no entrando en las sobrestructuras que desaparecen con la base. Los teóricos soviéticos, no hace mucho todavía, han comprendido por fin que las categorías de identidad de relación entre el todo y sus partes han sido escandalosamente descuidadas en la filosofía soviética. Se ha hecho dialéctica mandando a paseo la lógica. Hace ahora veinte o treinta años hubo un encuentro entre filósofos, es decir miembros de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S. y jefes de la Armada, generales y mariscales, en el que estos explicaron a los filósofos que harían mejor guardando silencio en lo referente a la dialéctica y que ya estaban hartos, ellos, los militares, de tener jóvenes oficiales que ni siquiera sabían describir un objetivo, ya que con el pretexto de la dialéctica mezclaban lo blanco y lo negro para describir el gris. Los generales manifestaron: "Necesitamos la lógica, la logística, la lógica operacional." También declararon necesitar la cibernética y la teoría de la información, relevando a los filósofos marxistas de esta lógica que proscribían como burguesa. Creo haber hablado entonces de este asunto en un artículo en *Voies nouvelles,* órgano de la oposición en el Partido. La actitud de los filósofos marxistas acarreó una consecuencia grave: reservar la lógica con sus implicaciones al ejército y a las instituciones que proceden empíricamente mientras que la Universidad enseña una ideología dialéctica, una dialéctica sofisticada. Cuando a uno le cuentan que la dialéctica consiste en algo así como

que una patata germine y dé una nueva planta, o bien que el blanco y el negro se mezclan para formar el gris, no veo lo que puede hablar eso en común con la dialéctica de Heráclito, Hegel, Marx o Lenin. El pensamiento se degrada. La corriente de pensamiento gira sobre sí misma y se fija en un remolino falto de referencias. La lógica es la regla del discurso y de la coherencia; he aquí una fórmula muy importante en mi opinión: la teoría de las contradicciones no debe ser contradictoria. Si se parte de la lógica, si uno se mantiene dentro de las posiciones de la lógica, tarde o temprano, se llega al conflicto. A las contradicciones no se las puede evitar como lo hace una cierta corriente estructuralista. Recíprocamente, si se trata de la contradicción y se olvidan las reglas de la coherencia, se llega a un discurso sofisticado. De ahí la importancia política de la cuestión. Si defino la dialéctica, como la unidad de lo contradictorio, y doy un papel dominante a la unidad, la dialéctica llega en ciertas plumas dialécticas a resultados muy curiosos. En la sociedad socialista la unidad se afirma, triunfa, y esta unidad se manifiesta en el Estado. Dando un papel dominante a la unidad, atenuando las contradicciones en beneficio de la coherencia, acentuando la lógica contra la dialéctica, se concluye en lo absoluto del Estado. Si como revancha considero la contradicción como esencial, llego a la idea de un devenir ilimitado en el que las contradicciones se reproducen y pueden agravarse, transformarse o modificarse, lo que introduce una nueva perspectiva. Podemos decir por ejemplo que la contradicción entre la sociedad y la naturaleza está destinada a reaparecer siempre, y que la sociedad puede ir hasta la destrucción de la naturaleza arriesgando en ello su

propia destrucción. Añadamos que la dialéctica no se maneja fácilmente. Me sitúo en posición difícil porque debo defender la dialéctica contra los lógicos intemperantes y la lógica contra los dialécticos sofistas. La lógica es política, actúa siempre desde el Estado, de él viene y a él lleva, cosa de gran importancia.

¿Quiere que cuestione un poco esta genealogía de la lógica? Allá vamos: la filosofía especializada y la lógica como método no se formularon con el ya demasiado famoso aserto "forma de producción esclavista" de Marx, sino en relación con la ciudad-estado griega, con Aristóteles. La lógica aristotélica reaparece más tarde con la metafísica y la teología del Estado feudal militar. Creo haber establecido ya en diversos escritos la vecindad de la razón de Estado y la razón lógica. Admiro la obra de Michel Foucault *La Folie à l'âge classique,* pero este libro contiene un error de perspectiva y de apreciación, que si bien no nos permite concluir en una falsedad, sí nos lleva a pensar en una teoría ilusoria. La "razón clásica" es la razón de Estado, del Estado que comienza a instaurarse y separa lo anormal de lo conforme. Las decisiones son ejecutivas porque el Estado se pronuncia. El Estado nace en determinadas condiciones que además conocemos mal. Todavía queda mucho por decir sobre el nacimiento del Estado, del Estado modelo en Francia del XVII al XIX. Pero volviendo al libro de Foucault, contiene una curiosa ilusión, una ilusión propia de filósofo. La filosofía puede atribuir a la razón filosófica ciertas consecuencias que un historiador del Estado no puede atribur más que a la intrusión del mismo en las profundidades ocultas de la sociedad civil. Según Hegel el pensamiento dialéctico se

reabsorbe en el Estado. El Estado es la identidad inicial y final, o sea la lógica. En Hegel, la identidad y la unidad son preponderantes. La Idea salida de sí misma, se aliena en el mundo, en la naturaleza. La alienación precede ontológicamente a la contradicción dándole vida. La historia en tanto que vuelta a la Idea, al reconocimiento de la Idea, acepta las contradicciones dialécticas en el tiempo y las resuelve. La Historia es al mismo tiempo reabsorción de la alienación y de la contradicción; el Estado es la identidad inicial y final: inicial en la Idea absoluta y final en el Estado, encarnación de la Idea. El Estado reabsorbe las contradicciones dominadas y conocidas por él mismo. Las contradicciones entre los diferentes sistemas que constituyen el gran sistema que es el Estado, no solamente son englobadas por él, sino conocidas por sus hombres, o sea dominadas, resueltas. Si existen contradicciones entre el sistema de trabajo y el de las necesidades que se sitúan al mismo nivel y que son a la vez lo inverso y lo reflejo el uno del otro, el Estado las resuelve porque las conoce; bien se trate por ejemplo de la ciudad y las corporaciones. Si hay desacuerdo, léase conflicto, entre la clase productora y la pensante, es decir obreros y agricultores de un lado y clase media del otro, si éste existe, el Estado está bien situado para dominarlo, para resolverlo. En Hegel la lógica triunfa; declara a menudo, particularmente en la *Fenomenología,* que la contradicción domina la identidad. Cuando se acerca al fin de su vida, en *La filosofía del Derecho y del Estado,* abandona el punto de vista fenomenológico, punto de vista de dueño y esclavo, esa teoría de la contradicción desgarradora; abandona la dialéctica por una teoría de reabsorción de las con-

tradicciones en el seno del Estado. La cuestión de las relaciones entre lógica y dialéctica continúa siendo esencial hoy en día. El marxismo institucional se debate entre dificultades que, además, se disimulan con facilidad por sus detentadores porque gozan del poder político. No por ello dejan de manifestarse como contradicciones dentro del dogma. ¿Cómo mantener al mismo tiempo la prioridad de la lógica y la importancia teórica de la dialéctica? Para responder a estas preguntas que inevitablemente se plantean se fuerzan acrobacias ideológicas que tienen repercusiones políticas. El Estado del pueblo invento de Krutchev, fue abandonado en 1965 por el Estado socialista, tesis no menos comprensible, dado que para Marx, Engels y Lenin, el socialismo sólo se concibe como transición: como el período de desaparición del Estado. Me gustaría volver ampliamente sobre la institucionalización del marxismo. Se ha establecido en la medida en que el aparato político se consolida. Quien dice aparato, dice institución y en consecuencia ideología institucional.

—*¿En qué condiciones, cuándo y por qué abandona el Partido?*

—En 1958 después de treinta años. Yo contrariamente a lo que se ha dicho no fui excluido, sino suspendido, siendo yo el que ha transformado libremente esta suspensión en exclusión. Tengo todavía mucho que decir respecto al Partido; durante la guerra, en la Resistencia y después de ella. Quisiera resumir aquí el largo período antistalinista. Hay aspectos escasamente conocidos dejados de

lado por la historia, incluso la historia no oficial, por ejemplo la historia del P.C.F. escrita por un americano liberal, Ronard Tierski. Si seguí como miembro del partido después de 1948 fue precisamente porque la lucha ideológica, teórica y política había comenzado en su interior. La crítica del stalinismo no data de la muerte de Stalin, ni del informe Krutchev al XX congreso. Poco a poco se reunían informes. Naturalmente casi todo era ocultado, pero a pesar de ello de vez en cuando llegaban algunas pequeñas revelaciones. En el transcurso de un viaje, hacia 1949-50, descubrí el "affaire" Rajk en Budapest. Ese año no podía yo prever el aire graciosamente fúnebre del asunto. Yo ignoraba que diez años después de su muerte, colgado por orden del Partido, se le rehabilitaría reconociendo su calidad de miembro del Partido. Es sublime en gracioso, ya que esto eleva al Partido a la categoría de Iglesia que excomulga y levanta la excomunión, que quema si es necesario, beatifica y canoniza. En el curso de este viaje supe por casualidad cómo la policía política, es decir los antiguos camaradas de Rajk, le habían arrancado sus declaraciones: lo habían torturado. Con las uñas arrancadas, Rajk había negado que sirviera a la policía política fascista desde sus inicios en la vida política activa. Entonces, parece ser que en el patio de la prisión reunieron a su mujer y a sus hijos. Se puso a Rajk en una ventana, frente a ella una mesa. Encima un bolígrafo y una hoja de papel con la confesión: "Soy de la policía desde los dieciséis años..." Su mujer e hijos debajo de la ventana, en el patio, y enfrente la policía con metralletas. Se le dijo: "Si no firmas, tu mujer y tus hijos serán abatidos delante tuyo." Firmó. Unas horas más tarde fue eje-

cutado, después de haber publicado la prensa mundial su confesión firmada. Me lo contaron en Budapest en 1950. Su reintegración al Partido, diez años después de muerto, fue una tragedia shakesperiana en bufo. No leo libros sobre este período. No he visto ninguna película. *L'aveu* me parece un pálido reflejo de la tragedia shakesperiana que fue la realidad. En esa época yo estaba ya en la oposición con motivo de la controversia "ciencia burguesa" contra "ciencia proletaria". Bajo tal nombre se presentaba un sistema total. Recordaréis como se agrupa en un mismo sistema Pavlov y el pavlovismo, el parto sin dolor y el nuevo humanismo, Mitchurin y Lyssenko, la física determinista, etc.

Abreviando: una síntesis total, hegeliana; el stalinismo unido a los escritos de Stalin sobre el materialismo, según una lógica despiadada. ¿He dicho que Stalin mismo dio el primer golpe a este dogmatismo total con sus escritos sobre lingüística? El gran juego, el juego genial de Stalin, cuyos orígenes se encuentran fácilmente en Maquiavelo, fue combatir por sí mismo el stalinismo. Hacía fusilar a los jefes de policía que habían ejecutado sus órdenes. Atacaba a sus ideólogos porque lo sostenían demasiado bien. ¡Qué genio político! Si vuelvo sobre esta cuestión es porque está lejos de haber sido agotada. El juicio histórico sobre un hombre de Estado depende de su triunfo o fracaso. Stalin ha ganado militarmente y ha perdido políticamente. No consiguió partir en dos el mercado mundial, falló en este objetivo supremo, de ahí el fracaso y el carácter injustificable, hoy, de sus horrores. Cuando hablo de su genio político no bromeo; sus escritos sobre lingüística asestaron a los stalinistas duros golpes. Para Stalin la

lengua no pertenecía a ninguna clase, duro golpe a la concepción de toda realidad y todo pensamiento como proviniente de una clase. Recuerdo haberme pronunciado contra esta concepción, contra la "ciencia proletaria", en nombre de la lógica. El tratado de Lógica publicado en las ediciones del Partido había sido retirado de la circulación a causa de su disconformidad con la línea oficial del mismo, es decir, la ciencia de clase. El segundo volumen de este tratado de materialismo dialéctico, consagrado a la metodología de las matemáticas y de las ciencias, impreso ya y corregidas las pruebas, no se publicó. Yo decía a los responsables: uno y uno hacen dos es tan verdad o mentira aquí, como en Moscú. Las relaciones de inclusión o exclusión lógicas no pueden ser falsas aquí y verídicas allá. Una lógica de clase es absurda, salvo repito, si damos a ese término un sentido trivial, como en la frase: "¡No eres lógico!" En ese caso un burgués o la burguesía puede tener su lógica, pero aquí se trata de filosofía, del método, del concepto y no de trivialidades. Ahí comenzó mi actividad de oposición dentro del partido, tanto más cuanto que los escritos de Stalin sobre la lingüística no han originado ninguna autocrítica entre los dirigentes. Se ha hecho simplemente saber a los militantes que Stalin, gran sabio, gran estratega, padre de los pueblos, era además un eminente lingüísta. A partir de 1953, es decir, a raíz de la muerte de Stalin la oposición se refuerza; su historia no ha sido todavía escrita. En Francia y en el mundo entero se reforzó hasta su caída en 1957-58. Tuvo primero una plataforma, como se decía entonces, teórica. Fue en ese momento cuando escribí unos artículos, preconizando la introducción en el marxismo de los modernos

adelantos de la lógica, de la informática y de la cibernética, de lo que no quisieron ni oír hablar, tantos los filósofos rusos como los pensadores más o menos oficiales del partido francés como Roger Garaudy.

Aprovecho la ocasión para señalar que salí del partido comunista por la izquierda y no por la derecha como tanto otros. En algunas revistas de poca difusión, sobre todo en *Voies Nouvelles,* nuestro grupo de amigos difundió algunas ideas nuevas, por ejemplo ésta: hacía falta un programa al Partido y a la izquierda. Se nos contestaba, con increíble obstinación, que jamás de los jamases el Partido se comprometería en un programa antes de la toma del poder. No puedo evitar el pensar que si el Partido hubiera propuesto a la izquierda un verdadero programa e incluso el proyecto de una nueva sociedad y no solamente algunas consignas simplistas, como "Unión de las fuerzas democráticas", si hubiera seguido esta estrategia hubiera frenado el gaullismo. La batalla política se libró sobre un plano organizativo. ¿Por qué? Mis amigos y yo constatamos la indiferencia del Partido, de la cima a la base, hacia las cuestiones teóricas, incluso las referentes a la guerra de Argelia y al imperialismo. El P.C.F. supuestamente político y cuya ideología política estaba basada en la idea de un absoluto político, caía en el apoliticismo, en cuyo caso lo que cuenta son las decisiones, las de la dirección tomadas con supuesto conocimiento de causa. A los dirigentes se les supone el saber absoluto. La discusión se limita entonces a un proceso de registro pasivo en la base, empleando términos de ritual como "marxismo-leninismo" o "en dirección de..." Oigo decir que la situación ha cambiado. Lo deseo vivamente pero no lo creo. Hay algo de

falso en la manera en como el Partido se politizó o más bien se "estatizó" después de haber ofrecido una forma de vida. La lucha de la oposición hubo de ser mantenida en el seno mismo de la organización. Nosotros, la oposición, habíamos decidido exigir la observancia de los estatutos del Partido. Los estatutos de la Internacional, jamás revocados, preveían el voto secreto y no el voto público, levantando la mano; si se vota de esta forma todo el mundo sabe lo que uno piensa. Esto se había convertido ya en costumbre en toda la organización. Así no hay forma de expresar una divergencia ni de concretar mediante el voto la oposición a quienes detentan el poder. En estas condiciones se toman siempre las decisiones por unanimidad, triste caricatura de la democracia. Pedimos el voto secreto, es decir la observancia de los estatutos del Partido y fuimos derrotados. Suelo decir que la oposición democrática en el movimiento comunista fue derrotada democráticamente, extraña contradicción reforzada por la condena promulgada por un Partido contra los que piden el cumplimiento de sus estatutos. ¿No es todo esto significativo?

Hasta 1956 la oposición crece. Se basa en Krutchev y su informe al XX congreso. Sobre este XX congreso tengo mucho que decir. Invitado por la Academia de Ciencias llegué a Berlín-Este el 28 de febrero de 1956, escasos días después de la clausura del antes mencionado congreso. En Francia nadie sabía nada, por el contrario encuentro en Alemania unos cambios incomprensibles. Al día siguiente de mi llegada me piden por teléfono que dé una conferencia en la sede central del Partido. Acepto. Envían un coche a recogerme. Llego a una sala llena de

gente importante, me refiero no a los grandes dirigentes o miembros del gobierno, sino a los miembros del comité central. Sobre una mesa cuyo centro ocupa un enorme y horrible jarrón, montones de libros encuadernados lujosamente. Son regalos. Hay también café y pasteles. Alguien se acerca y me dice: "Camarada esta mañana hemos retirado de la circulación las obras de Stalin. ¿Cómo vamos a enseñar el marxismo? Denos su consejo." Me quedé de piedra. "Permítanme reflexionar un poco; les pido dos o tres días para elaborar un plan de trabajo." Instantes después tomaba la palabra antes los estudiantes de la escuela central del Partido, en una vasta sala, impresionante por la fría disciplina de los muros, de las sillas y de la gente que las ocupaba. Comienzo en alemán y rápidamente paso al francés: Declaro: "Camaradas llegué al marxismo a través del gran pensamiento alemán, Goethe y Hegel..." Estupor de la concurrencia, habituada sin duda a oír que Hegel era el teórico de la reacción alemana. Treinta segundos de frío glacial y súbitamente como movidos por no sé qué resorte o señal una enorme ovación. Diez minutos de aplausos. No entendía nada de aquello. No sé cómo logré aguantar ante aquellos doscientos o trescientos muchachos ni como pude llegar al final de mi charla. Habrá que creer que encajo bien los golpes.

Por la tarde un joven filósofo alemán, secretario de la Academia de Ciencias que después estuvo en la cárcel unos años, me telefoneó para pedirme que fuera urgentemente a su casa. Sin tiempo ni para saludar me dice: "¡O sea que no sabes nada! ¡Que aún no sabéis nada en Francia!" Y me tiende el informe de Krutchev al XX congreso en su traducción íntegra al alemán. Pasé la noche ente-

ra leyéndolo. Me dije que era todavía peor que todo lo que habíamos imaginado, me dije también que una época totalmente nueva iba a comenzar. No pegué ojo en toda la noche. No alcanzaba a medir esta modificación en la realidad política. Un horizonte increíble se despejaba. Por fin resultaba que nosotros, la oposición staliniana, teníamos razón, mil veces más razón de lo que creíamos. La perspectiva era incomparablemente más abierta que todo lo que habíamos imaginado en nuestros sueños más optimistas. Durante los días que siguieron hice un viaje por Alemania del Este y fui tratado como un dirigente de nivel internacional. En Leipzig, donde me habían reservado una suite en el mejor hotel, el burgomaestre me rindió honores y el director de la Escuela Politécnica me dijo: "Espero que conseguirá que me devuelvan a uno de mis mejores matemáticos, cesado por haber declarado que el materialismo dialéctico no explica enteramente las matemáticas." Me acuerdo aún de este curioso detalle entre otros muchos. Por todos lados me llovían quejas y reclamaciones contra el stalinismo. En Dresde fui festejado de una forma inolvidable. Alemania del Este parecía liberarse de una pesadilla. El viaje duró diez días. Cuando regresé a Berlín la situación ya empezaba a cambiar; tenía otro aire, algo olía distinto. Los políticos olfateaban que el cambio de situación no sería fácil, que ello entrañaba grandes riesgos para si mismos. De vuelta ya en Francia, comento con mis camaradas del Partido: "Ocurren en el Este grandes acontecimientos, he leído el informe principal del XX congreso..." Mis camaradas, mis amigos, mis viejos amigos, me injurian e insultan. "Cerdo, renegado, has caído en la trampa de cualquier falsedad de los servi-

cios americanos...". "He leído el texto —respondo—, tengo las pruebas de su autenticidad. Todos los asistentes al XX congreso lo saben. Quien haya asistido por Francia que lo diga..." "¡Cerdo, traidor, vete por ahí...!"

Esta fué mi vuelta a París en 1956. Incluso la gente de la oposición no me creía. Cuando repetía por milésima vez lo que había leído en el informe Krutchev, preferían insultarme a escucharme. Literalmente me dieron una patada en el trasero por traidor. Harto ya, fui a visitar a Roger Vailland a su pueblo, a Meillonas. Me escuchó con aire asombrado, aunque no tanto como yo esperaba, y por supuesto sin escandalizarse lo más mínimo. Después he pensado que Roger tenía más información que yo sobre lo que ocurría en Rusia porque tenía relación con oficiales soviéticos, ya fuera en Francia o en su embajada en Berna. A pesar de ello el relato de mis peripecias le dejó estupefacto. Pocos días después, lo vi en París en su hotel, en el cruce de la rue de Sèvres con la rue Vaneau y me dijo: "Los soviéticos me deben mucho dinero por mi obra *Le Colonel Foster,* que ha sido un éxito en Moscú. Voy a reclamar este dinero y tendré ocasión de ver que pasa..." Un mes más tarde, a su vuelta, Roger me llama. Me acordaré siempre de su acogida. Estaba vistiéndose en su habitación; al verme, levantando los brazos al cielo, me dijo: "¿Sabes, Henri, que era Heliogábalo más Sardanápalo?" ¿Quién? No era necesario nombrarlo. A continuación el retrato de Stalin que presidía su despacho desapareció. También desaparecieron en su casa de Meillonas los saquitos de tierra, granos y plantas que le atormentaba para verificar las teorías de Mitchurin-Lyssenko. Un día quemamos solemnemente el carnet del Partido.

Realmente no creo que Vailland haya sido jamás un verdadero stalinista. Representaba su papel con una cierta reserva vis-a-vis de sí mismo, y un cierto distanciamiento de cara a los políticos. Había en él a este respecto una mezcla de comedia política y de cinismo. Como consecuencia, Roger Vailland no volvió a apoyar a la oposición en los años que siguieron al XX congreso. Roger quería su Goncourt y lo tuvo. Podría contar muchas anécdotas sobre nuestras relaciones. Apenas un comentario: mi extrañeza al encontrar en sus escritos póstumos pocas referencias a ellas.

—¿Cómo ve usted hoy el futuro del P.C.?

—Para responder a esta pregunta que se anticipa a lo que yo quería decirle, debemos primero dar un paso atrás. Repito, que yo salí del Partido por la izquierda, mientras que la mayoría de quienes abandonan lo hacen por la derecha. Convengo en que las nociones de "derecha" e "izquierda" no son tan claras como lo fueron en otro tiempo. Además, ya lo he criticado ampliamente al explicar cómo la izquierda suministra ideas a la derecha, es decir la facción en movimiento de la burguesía y del capitalismo, y cómo tal operación adopta el nombre de "recuperación". Sin embargo cuando alguien sale del Partido para aproximarse a esta "ala en movimiento", el ala tecnocrática de la burguesía, digo de él, que sale del Partido por la derecha. ¿No será uno de los rasgos característicos de la situación actual la proximidad entre los tecnócratas de la derecha y los de la izquierda? ¿No son acaso vecinos

sus ideales, sus ideologías? Sabéis a quién apunto: entre otros a Roger Garaudy. Las tesis de Garaudy no se alejan mucho de las de Galbraith, teórico liberal de la tecnoestructura.

En cuanto a mí, salí del Partido después de años de lucha y usted conoce las peripecias del movimiento de oposición que no cuestionaba ni el marxismo ni la revolución, sino que se proponía renovar el Partido por la base, acentuando el factor democrático sobre el centralismo. ¿Peripecias en este devenir? El octubre polaco, Hungría en 1956, más tarde Praga. El fuego de la lucha de la oposición no se limita al funcionamiento del centralismo democrático. Ya he hecho alusión al problema del programa. En nuestro grupo pensábamos que el partido comunista debía elaborar a la vez un programa de realizaciones a corto plazo y un proyecto de creación de una nueva sociedad a largo plazo. ¡En fin! No omitamos la cuestión de Argel. El P.C. sostenía a los argelinos sólo verbalmente, pues se sometía ya a un compromiso histórico: la verdadera Unión Francesa. Si Maurice Thorez hubiera detentado el poder, quizás Argelia todavía sería francesa. Lo digo irónicamente, pero de lo que sí estoy seguro es que Argelia hubiera conquistado su independencia con mayor dificultad. La oposición intentó analizar las razones por las que el Partido no sostenía hasta el límite a los argelinos y por qué sólo algunos valientes y devotos camaradas apoyaban la lucha clandestina de los argelinos en Francia. El P.C. quería permanecer en la legalidad, denunciando a De Gaulle como fascista.

En los principios de la guerra, los conscritos iniciaron algún conato de manifestación, poco populares e incluso

desautorizadas por el Partido; más tarde, cuando las mujeres se ponían delante de los trenes que llevaban a los soldados para impedirles partir, aquello tomó un aire revolucionario. Sabemos que posteriormente este estado de ánimo adquirió una extraordinaria importancia. Todo esto no tiene más alcance que el retrospectivo, el histórico, pero quiero recordar aquí el carácter ridículo del año 1958.

Los dirigentes del Partido se preocupaban sobre todo de aplastar la oposición interna mientras De Gaulle alcanzaba el poder.

No sostener a los argelinos y atacar al general De Gaulle como fascista era doblemente ridículo y no hizo más que facilitar el ridículo "coup d'Etat" de 1958. En ese preciso momento se acabó de constituir esa "intelligentsia" de izquierda que se sitúa desde entonces a la izquierda del partido comunista. A continuación y sobre todo desde 1968, fecha en la que jugó su papel, esta izquierda elitista se descompone. Pero ha existido y todavía existe como elemento partícipe de una situación, lo que exige aún otros análisis. Después de los cambios políticos de 1958 tuvimos en nuestro grupo algunos problemas. Yo mismo estuve a punto de ser revocado por segunda vez del C.N.R.S. (Centre National à la recherche Scientifique) a causa de un manifiesto en favor de los argelinos, *El manifiesto de los "121"*. Este texto provocó persecuciones que no se llevaron hasta el extremo por la intervención personal de De Gaulle, demasiado hábil para jugar un papel brutalmente represivo, y que además se reservaba el arreglo de la cuestión argelina como se vio más tarde.

Desbordado de hecho por la izquierda, el partido comunista francés seguía la pauta del partido comunista de la U.R.S.S., enfocado claramente hacia un socialismo de Estado tal, que jamás Marx ni Lenin hubieran podido imaginarlo. Objetivo de la pretendida transformación revolucionaria: En lugar del cambio de vida el crecimiento óptimo. O sea, mejorando el funcionamiento de los mecanismos instaurados por el capitalismo y cambiando únicamente la repartición de las plusvalías, los salarios, el poder de adquisición de la clase obrera y la dirección del trabajo, pero sin transformar la sociedad en profundidad. Con un crecimiento salarial y de nivel de empleo, pero... continuando sin duda la fabricación de misiles, de armas, de centrales nucleares. La estatización del partido comunista de la U.R.S.S., quiero decir la osmosis entre la institucionalización de Estado y la institucionalización del partido ha tenido una influencia lenta, pero radical sobre los otros partidos comunistas del mundo. El Partido francés no necesita ser teleguiado por Moscú, puesto que imita a su modelo; la paradoja es que este Partido imite la situación de un modelo que detenta el poder no teniéndolo. El aparato maniobra fácilmente bajo órdenes, pero el embrague no funciona siempre bien. El stalinismo es el quid, el enigma y el secreto de esta época. No me cansaré de repetirlo. Si usted considera el stalinismo como un hecho histórico que se aleja en el tiempo, no ha entendido nada de lo que pasa alrededor nuestro. Primera verdad, simple y grosera, que sin agotar el análisis lo aclara: stalinismo significa consolidación del Estado y del aparato estatal, mientras que Marx, Engels y Lenin habían previsto la desaparición del Estado y su aparato político. La cuestión

del Estado sigue siendo el problema central. Repito, y repetiré siempre, que después de la muerte de Stalin y sobre todo después del XX congreso, se jugó la comedia del culto a la personalidad y su denuncia. ¡Una auténtica mistificación! ya que la cuestión esencial no es la del dirigente, sino la del mismo Estado que se convierte en fin en lugar de ser medio. La tesis del culto a la personalidad sirvió y aún sirve para ocultar el problema central.

—Los marxistas que tomen el poder en Francia, si alguna vez lo hacen, ¿podrán elaborar la teoría económica de esta mitología estatista y productivista?

—Aquí entran en juego diversas influencias; la corriente autogestionadora de origen yugoslavo y la revolución cultural china. El prodigioso interés de China y sobre todo de su revolución cultural, estriba en que las decisiones y los acontecimientos ocurren según una concatenación distinta a la europea. En China se pretende el crecimiento, la productividad del trabajo, pero no parece que el productivismo se erija en ideología oficial.

Por lo que yo sé, el crecimiento bruto de la producción no se propone como finalidad de la acción y de la misma vida social. No se disocia crecimiento de desarrollo, es decir del enriquecimiento cualitativo de las relaciones sociales. La revolución cultural ha dado la imagen de un movimiento surgido de la base y que rompe la institución del Estado en la medida en que este tendía a eregirse por encima de la sociedad en su totalidad. Queda algún punto oscuro en esta revolución cultural. Si lo que digo en

este momento es verdadero, fue una revolución política no cultural. ¿Por qué se obstinan en llamarla cultural? Quizá porque no ha ido hasta su extremo en política y no ha quebrado el aparato del Estado hasta su cima. Sobre estos puntos tenemos poca información pero no es por ello menos cierto que China ofrece una nueva vía. Me apresuro a añadir que es imposible transferir esta vía o modelo a un país industrial como Francia o países europeos con otras tradiciones, otra historia y también otro nivel de fuerzas productivas para hablar en pura ortodoxia marxista. Pero como ejemplo de una ruptura en el proceso que erije el partido político y al Estado por encima de la Sociedad bien puede valer.

Ello no se puede llevar a cabo sino por un movimiento proveniente de la base, movimiento que en Europa ha adoptado la forma de la autogestión. De todas formas el partido comunista, con su ideología productivista, con su jerarquía política y sus objetivos estratégicos, quiere reemplazar un aparato de Estado por otro aparato de Estado ya existente sobre el terreno, diría, en tanto que partido político.

Si insisto sobre el hecho de que abandoné el Partido por la izquierda, es porque eso me permite aún hoy en día, en 1975, apoyar en la medida de mis fuerzas el movimiento de la izquierda socialista. El partido comunista está lleno como un huevo, yo suelo decir que como un huevo de piedra. El partido socialista está vacío, pero precisamente por su vacío político, cabe llenarlo. Una cierta izquierda socialista trata de hacerlo. No me adhiero al partido socialista, pero ayudo tanto como puedo a esa izquierda socialista que se esfuerza inevitablemente en

contornear o rodear —si queremos hablar en terminos tácticos o estratégicos— al partido comunista, en desbordarlo por la izquierda.

—Piensa usted entonces que un desbordamiento del P.C. por la izquierda pasaría por un alistamiento previo en el P.S.?

—Si tuviera treinta años quizás estuviera como hoy a la espectativa, quizá me adhiriera al partido socialista para intentar llenar su vacío. Entiendo que la gente se adhiera porque ahí aún hay algo que hacer. No diré nada ni en pro ni en contra de los dirigentes del P.S. No soy miembro del partido, ni siento por ellos una especial estima. Lo que me interesa es el vacío de ese partido, que tiende a llenarse desbordando al P.C. por la izquierda. Pienso que si existiera un movimiento acentuado hacia la izquierda, un movimiento de orden electoral que condujera a un cambio gubernamental, habría sorpresas. La situación de 1968 reaparecería pero amplificada. Habría una explosión de la izquierda, de todas las formaciones sindicales y políticas e incluso de todas las organizaciones existentes. Creo que la Universidad, la escuela, las empresas, las fábricas, los despachos, todo estallará un día. Tenemos ejemplos constantes. He aquí uno interesante aunque pasó desapercibido. Hace algunos meses tuvo lugar un congreso nacional de psiquiatras en Auxerre. Toda la psiquiatría asistía. Desde la segunda sesión, un grupo de gente se presentó en la puerta pidiendo ser recibidos y escuchados por el Congreso; eran los enfermeros de los

hospitales psiquiátricos. La cosa no hizo ninguna gracia a la Presidencia. Los enfermeros advirtieron: "somos trescientos". Los ilustres médicos que presidían respondieron: "Se les recibirá mañana." "¡No! ¡ahora mismo! Además mañana estaremos aún aquí, pues hemos organizado un campamento al lado y nos escucharéis a las buenas o a las malas". Pequeño pero significativo ejemplo. La inteligencia elitista discute sobre la antipsiquiatría, sobre los hospitales psiquiátricos, lo que está muy bien. Pero la base a su manera, digo bien la base, entra en juego; aporta realidades que pueden cambiar la práctica. He ahí lo que espero y deseo de una coyuntura en la que la izquierda tomara el poder.

¿Qué harán los comunistas para no ser desbordados? Si creo en una experiencia que podemos llamar histórica (este sería un último significado aceptable a la palabra) la amplitud de los movimientos de la clase obrera en Francia aumenta. No con un movimiento continuo y estable, sino a saltos; hay vacíos, altibajos, etc. La ocupación de las fábricas no se ha inventado en Francia. Parece que fue en Italia en 1920 cuando la izquierda del movimiento obrero ocupó las fábricas por primera vez. Pero en 1936 la ocupación de las mismas fue muy amplia. Este fenómeno se fue atenuando y de golpe, treinta años más tarde, en 1968 se convirtió en un fenómeno a escala nacional. La huelga general, ese mito de los tiempos modernos, se realizó al mismo tiempo que la ocupación por los obreros de su espacio: el de la producción en el trabajo. Estos fenómenos son originales por su progresión cualitativa y cuantitativa. En 1968 no solamente las fábricas fueron ocupadas, es decir que la clase obrera ocupó el espacio de

producción, sino que en muchos sitios se cuestionaron los reglamentos de la empresa, se iniciaron procesos de autogestión que duraron cierto tiempo. Otro movimiento más original todavía es el relativo a la ocupación del espacio entero. Estos movimientos a escala mundial están aún en sus principios, basados en reivindicaciones concernientes al espacio: la casa, el barrio, la ciudad, los servicios, los transportes. Estos movimientos no han adquirido la amplitud de los movimientos reivindicativos concernientes al trabajo y a la empresa pero tienden a ello. Allá donde el movimiento relativo a la producción en los lugares de trabajo es de gran amplitud y toca fondo, el relativo al conjunto del espacio se hace firme, por ejemplo en Italia del Norte, donde lo que llaman la "desobediencia civil" se extiende a los alquileres, aumentos de tarifas eléctricas o de calefacción, transportes, etc, etc. El mundo moderno presenta un fenómeno profundamente nuevo, la extensión de la lucha de clases al espacio.

El primer fenómeno, el más conocido y me atrevo a creer que ya clasificado: el desarrollo de la lucha de clases en la empresa y lugares de trabajo que concierne a las reivindicaciones cuantitativas y cualitativas, planteadas por el trabajador.

Segundo fenómeno: la amplitud creciente de esta lucha por el espacio; ya no hay fronteras para la lucha de clases, como si el espacio laboral fuera la patria de los trabajadores y solamente en estos lugares la clase obrera debiera actuar y pronunciarse. El espacio social entero es el objetivo de estos movimientos a escala mundial.

En mi opinión, se producirá un estallido del Estado y de la Sociedad en el momento en que convergan los dos

movimientos: el proveniente de los lugares de trabajo y que implica reivindicaciones cualitativas concernientes al trabajo y su organización, y el que concierne al espacio, habitabilidad, medio ambiente, etc. Si hay convergencia habrá estallido, cosa no ocurrida hasta hoy. Pero el segundo fenómeno me parece ascendente.

IV MAYO DEL 68

—Se dice a menudo que los "acontecimientos de mayo del 68" comenzaron en las aulas donde se daban sus cursos ¿Es verdad?

—Me gustaría plantear la cuestión en toda su amplitud. Para mí mayo del 68 no es Nanterre ni París, sino el apogeo de un movimiento mundial. Movimiento que se inicia hacia 1957-58 con el fin de la oposición antistaliniana en el seno de un partido comunista que se anquilosa. El movimiento recomienza a escala mundial y acaba engendrando la contestación radical. 1968 significa también Praga y no creo que se pueda separar Praga de París. En París se cuestiona el capitalismo de Estado, en Praga el socialismo de Estado. Y en ambos casos la omnipotencia del Estado es atacada por un movimiento que fracasa, pero tras haber casi conseguido su objetivo político.

Un punto más a añadir: hoy se tiende a olvidar 1968; es algo pasado de moda entre la propia "inteligentzia" incluso. Claro que en los altos niveles, tanto

del lado capitalista burgués como del llamado comunista, se alegran en lavar, borrar 1968, la obsesión, el pánico. Quisiera restablecer la verdad.

Una triste concepción cientifista y positivista que he atacado ya muchas veces y que seguiré atacando —se ha extendido también al marxismo—, se formaba desde 1960 cara al movimiento contestatario. Se dio una lucha intensa en el interior de la Universidad entre los estudiantes, conflicto entre el cientifismo impávido e indiferente y la contestación. Esta lucha teórica e ideológica, lucha de clases a su manera, alcanzó el apogeo hacia 1968. Por entonces el cientifismo, el positivismo y la epistemología recibieron un fuerte golpe. Los sostenedores de estas ideologías no tuvieron nada que ver con los acontecimientos del 68. Directamente o no, se pronunciaron contra el movimiento o lo ignoraron.

Se pudo creer entonces que dichas tendencias habían sido destruidas. Por el contrario, han reaparecido e incluso se han reafirmado en el curso de la caída de 1968, con el fracaso y el fin del movimiento, lo cual no es razón suficiente para poner a la sombra este conjunto de factores ideológicos, teóricos a la vez que políticos. En lo que a mí respecta, quisiera decir que en 1957-58 tuve el presentimiento de una nueva época. Digo el presentimiento. Los hechos no aparecen quince o veinte años más tarde como aparecieron en sus inicios, en lo vivido mal elucidado. El fin de la oposición en el partido, el fin de una esperanza: la de renovar el movimiento comunista desde el interior, ocurre en 1958. Conjunto coyuntural de casualidades o determinismos; inmediatamente comienza otra cosa ¿Hará falta recordar la subida triunfal de Fidel Cas-

tro que ni es comunista ni está ligado a una clase obrera ni al movimiento comunista internacional? ¿Habrá que recordar también los inicios de la contestación estudiantil en Berkeley, en Amsterdarm? Yo me siento preparado desde el principio de este periodo. Al afirmarlo me encontraréis quizá más pretencioso, pero mantengo que lo importante no es establecer firmemente tal o cual verdad que pase por absoluta o lanzar una idea que triunfe; lo importante es llegar a dar a un periodo un equipamiento analítico, los instrumentos para su elucidación, su instrumentación intelectual. A partir de 1957-58 publiqué una serie de textos, principalmente el *Manifiesto para un romanticismo revolucionario* en *La nouvelle Revue française.* Fue publicado a principios del 58, algunos meses antes de mi salida del P.C. En esos momentos se formaba el grupo "situacionista" a cuyo nacimiento asistí y del que formé parte inmediatamente. Poco después publiqué el segundo volumen de la *Critique de la vie quotidienne* donde se apunta un cambio respecto al primer libro puesto que la misma vida cotidiana cambiaba hacia lo peor: una pasividad creciente, un empobrecimiento. Afronto entonces una pasividad creciente, un empobrecimiento. Afronto entonces como objetivo revolucionario la transformación de la vida cotidiana por una subversión total. Al mismo tiempo preparo un libro sobre la Comuna, aparecido con retraso a causa de mis agarradas con el director del la colección *Les grandes journées qui on fait la France* Gérald Walter. Hablo de este libro, que narraba el 18 de marzo de 1871, día en que se inició la Comuna de París porque ha sido muy leído por los estudiantes. Ocurre por entonces que dejo el C.N.R.S. por la Universidad y al mismo

tiempo me encuentro en relación con grupos marginales como el Situacionista. Yo puse en relación a Raoul Vaneigem con Guy Debord. Nuestras relaciones, nuestras discusiones posteriores, habrá que contemplarlas como una historia de amor que acaba mal. Estuvimos muy unidos durante estos años, tuvimos intensos intercambios, auténticas secuencias de trabajo y de reflexión. En aquel momento constituimos una especie de vanguardia en París y Estrasburgo. La idea de crear "nuevas situaciones", proyecto inicial del grupo, está en relación directa con una teoría expuesta en el segundo volumen de la *Critique de la vie quotidienne,* la teoría de los momentos de la vida. Discierno entre instantes y momentos. La vida cotidiana, a pesar de su empobrecimiento, conlleva una serie de momentos con sus características peculiares, su tonalidad afectiva, su memoria: el momento del amor, el momento del reposo, el de la alegría o la acción, el momento del conocimiento, un momento más entre los otros sin derecho a considerarse como exclusivo o primordial y a pesar de ello un momento, como el del amor o el del gozo contemplativo. Las situacionistas aceptan esta teoría. ¿Qué método seguir para inventar nuevas situaciones? Profundizar en los momentos, centrar alrededor de ellos los instantes para después metamorfosear, descentrar esos mismos momentos. Los situacionistas lo han descrito y escrito en el primer o segundo número de la revista I.S.[1] como una teoría adecuada, concretando al mismo tiempo la noción de situación. Siempre existe una conexión que enlaza la

[1]Se trata de la revista *Internationale Situationniste* (N. de los T.).

crítica de la vida cotidiana, la noción de proyecto, de situación, de subversión y el rechazo de la vida prefabricada, programada por el capitalismo. Este conjunto de ideas toma forma de 1958 a 1962. La coyuntura mundial se dirige en el mismo sentido. El movimiento estudiantil surge en todas partes, pero también aparece la guerrilla urbana en Sudamérica. La prodigiosa fermentación no aparecía entonces con la claridad con la que se nos revela hoy. Hoy podríamos decir: "Era un período de prosperidad capitalista que algunos rechazaban, por saturación y otros por carencia completa." Análisis justo e injusto a la vez ya que subestima el alcance de la contestación refiriéndola a un solo aspecto. Pero en aquel momento no decíamos nada de eso. Ese mundo burgués, el mundo capitalista de las mercancías, del dinero, del beneficio, que se consolidaba, provocaba protestas y contestación. Podrían objetarnos hoy que después de todo nos beneficiábamos de esa sociedad, de su cultura. Actuábamos como guerrilleros, tomando armas que volvíamos contra ella, armas prestadas por su cultura. La sensibilización de los estudiantes a estos nuevos temas brota a partir de 1961, en Estrasburgo. Sensibilización que se extiende con una rapidez asombrosa. Existían ya partidarios del cientifismo, del positivismo, del estructuralismo, de la escuela de Althusser. Muchos de mis alumnos me reprocharon no aportar un sistema, no buscar la concatenación rigurosa de los conceptos. La lingüística comenzaba ya a estar de moda con la semántica, es decir la semiología y la semiótica. Muchos estudiantes fueron tentados por este sistema de pensamiento en cierta forma riguroso, aunque ajeno, separado de lo vivido. En revancha, otros, yo diría

que al cabo de cierto tiempo la mayoría, aceptaban el análisis contestatario de lo vivido, de la sexualidad, la vida cotidiana, de las condiciones concretas de la sociedad existente. Estos análisis de lo vivido en oposición a lo pura y simplemente concebido, tuvieron un eco y extensión creciente, primero en Estrasburgo, y más tarde, desde 1965 en Nanterre. Hablemos ahora de Nanterre. En aquella facultad regida como una empresa industrial en edificios con aire de fábrica, el departamento de sociología se singularizó. Dos consideraciones a propósito de este departamento: el clima reinante y el contenido de la enseñanza que se impartía. El Departamento se titulaba oficialmente "Departamento de Sociología". La misma palabra "sociología" ha originado equívocos. Hay quien tomándola al pie de la letra ha despreciado el departamento entero bajo pretexto de que la sociología contiene una ideología integrada en el capitalismo. Idea no siempre equivocada. De hecho y en el ambiente de Nanterre y dentro de su departamento de Sociología, el término significaba: teoría crítica, crítica de la sociedad burguesa. Tomé ayudantes que después han dado mucho que hablar: Jean Baudrillard, René Lourau, Henri Raymond. Se establece inmediatamente entre estos ayudantes y los alumnos una estrecha comunicación, una relación directa y cordial. Puedo asegurar que el ambiente en el departamento era absolutamente excepcional. Todos los viernes, en mi despacho, celebrábamos una fiesta ayudantes y estudiantes mezclados. Bebíamos un excelente burdeos que traía una ayudante, Marie-Geneviève. Naturalmente uno de los asistentes era el alumno Daniel Cohn-Bendit. Para el resto de la Universidad había algo de anormal en el

tono de aquel departamento. Un ejemplo: el primer curso de René Lourau. A un aula, donde esperaban sesenta y ochenta alumnos, llega Lourau y se sienta sin decir una palabra. Pasa una hora. Desconcierto general. Mis colegas como Alain Touraine corrían por los pasillo con un aire de total desconcierto preguntándose: "Está loco, ¿qué es lo que pasa?" y, sin embargo, aquello no era más que una experiencia pedagógica cuyo fin, según una cierta dinámica de grupo, era producir una tensión destinada a crear unas especiales condiciones de comunicación. Lourau esperaba que los alumnos se manifestaran, cosa que no tardaron en hacer. El ejemplo sirve para explicar como en nuestro departamento se ensayaba a tientas una renovación de la relación pedagógica, aunque no hubiera o quizá justamente porque no había en el departamento ninguna especialización pedagógica. En Nanterre se tendía en general a la represión, mientras que en el llamado departamento de sociología reinaba una atmósfera excepcionalmente abierta. La dirección y la administración de la facultad no ocultaban hasta que punto era difícil regir una empresa de varios miles de obreros que no siempre tenían ganas de trabajar. Al principio del curso escolar 67-68, el señor decano me convocó para decirme: "Si ve un estudiante que enciende un cigarro en el aula, por favor, pídale su carnet de estudiante y rómpalo allí mismo." Le contesté: "Señor decano, no soy un policía." A partir de ese momento, las relaciones entre el departamento de sociología y las autoridades se deterioraron. Respecto a la enseñanza, la teoría crítica se aborda desde diferentes ángulos. René Lourau o Jean Baudrillard no enfocaban la crítica de la misma manera que yo. Por mi parte, proseguí

con los cursos centrados unos en el marxismo, otros sobre temas actuales. Realicé un curso sobre la alienación, especialmente la alienación sexual. Expuse la tesis crítica de una alienación sexual llegando hasta la desposesión, hasta la ruina del cuerpo, insistiendo en la idea de que esta alienación pesaba sobre todo sobre la mujer. Tales tesis se acompañaban de violentas polémicas contra aquellos que descuidando el análisis de lo vivido recurren a la ciencia pura y hace de esta ciencia llamada pura un medio de represión y fuerza. Me acuerdo de haber atacado violentamente a Lévi-Strauss y su tesis que encuentra en el origen de la sociedad una separación definitiva entre naturaleza y cultura, así como una prohibición, la del incesto.

Intenté demostrar que el problema fundamental en todas las sociedades, incluidas las arcaicas, no era el de la sexualidad sino el de los hijos, la reproducción. El problema sexual deriva del de la reproducción. Las sociedades primitivas tienen sobre todo la carga que proviene de los gastos de mantenimiento y cuidado de niños y mujeres. Aun admitiendo que en las sociedades primitivas las mujeres participasen en la producción, la mujer encinta puede convertirse en una carga y un peligro. Resumiendo, desde los orígenes la reproducción plantea problemas a la sociedad. Me apena no haber publicado aquellos cursos del 66-67 en Nanterre, sobre "sexualidad y sociedad".

Aquella serie de lecciones sobre el desnudo y la desnudez en el arte, en el simbolismo, en la vida erótica, todavía me parecen válidas. ¿Por qué no publiqué este sistema teórico? La avalancha sobre el sexo me ha repugnado. Aunque es cierto que los movimientos de masa en la cultura, la mescolanza de la moda y la llamada cultura y en

particular la carrera hacia el sexo y la sexualidad, tienen un sentido. Como el hecho de que tanta gente se ponga a discurrir sobre el discurso y a escribir sobre la escritura. Lo que realmente me interesa no es lo que dice o piensa fulano o mengano, es el sentido global de este conjunto de factores, lo que ellos revelan.

Un ejemplo: Ha habido siempre, en todas las sociedades, un control de natalidad para evitar la sobrecarga demográfica. Este control se efectuaba de muchas formas, a menudo sangrientas, como matando a los niños recién nacidos. Yo sostuve que el aborto es tan viejo como la sociedad y que en la antigüedad se conocían ya formas de abortar mediante hierbas. El matrimonio era un medio de control de los nacimientos, por ejemplo, prohibiendo a la madre las relaciones sexuales hasta el destete del niño que duraba hasta su tercer o cuarto año, o practicando el coitus interruptus, provocando por ende una frustración tanto del lado masculino como femenino. Desde 1966 he discutido estos temas con los estudiantes. Hoy todo esto puede parecer una audacia menor, pero hay que pensar en la enseñanza universitaria hasta fecha reciente, en su aire convencional. En aquellos cursos nos ocupábamos de análisis sobre la desnudez, la invención de la misma, sus mitos, el fetichismo y la degeneración publicitaria del desnudo en la sociedad de consumo. Yo llegaba a través de esos cursos a la crítica de la sociedad contemporánea, sociedad que nombré en 1960 "Sociedad burocrática de consumo dirigido", fórmula que muy pronto los estudiantes abreviaron en "Sociedad de consumo". Pero sobre todo abordaba ante los estudiantes el tema de la alineación política. El marxismo enseñado en Nanterre no tenía nada

en común con el marxismo oficial. Los textos esenciales de Marx que los estudiantes leían y comentaban eran los de Marx sobre el Estado, sobre la alienación política. Estos textos tuvieron algo que ver, estoy convencido, con la consigna estudiantil: "Abajo el Estado policía." Esta consigna les llegó a través de su experiencia, la de los gendarmes, la del espacio controlado, el de la universidad, el de los suburbios y bidonvilles que rodeaban las facultades de Nanterre. La experiencia necesita de una teoría para cristalizar en una consigna. La enseñanza del marxismo auténticamente crítico cristalizó la tendencia contestataria en los estudiantes de Nanterre. Haré un rápido repaso de los primeros síntomas del movimiento a fines del 67. Entre mil pequeños acontecimientos, me acuerdo de dos reuniones. En primer lugar, la reunión plenaria del departamento sociológico al comenzar el curso. Hubo varios discursos. Se habló extensamente de una indispensable modernización de la Universidad que respondiese a las necesidades de la industria y del mercado. ¿Se habló? ¿Quién? Mi colega Alain Touraine, recién salido de un coloquio muy tecnocrático celebrado en Caen. A continuación tomé la palabra para decir a los estudiantes que reflexionaran sobre su porvenir, ya que ante ellos tenían un futuro como ejecutivos de bajo y medio nivel, pues los altos cargos no salen en Francia de la Universidad, sino de las escuelas especiales. Añadí que si la universidad abandonaba su tradicional humanismo ya esclerótico y desecado, se convertiría en un lugar de formación de ejecutivos de bajo nivel.

En ese momento, un estudiante se levanta e interpela violentamente a Touraine: "¡Señor Touraine, ¿qué quiere

usted de nosotros? ¡Quiere convertirnos en vagones de ferrocarril y además pretende ponerlos sobre raíles para que salgan a la hora!" Aquel estudiante se llamaba Cohn-Bendit y aquella fue probablemente su primera manifestación pública. No fui yo el único en conocerlo y apreciarlo. René Lourau tuvo frecuentes contactos con él, ya que fue el gran animador del departamento de sociología antes de serlo del movimiento estudiantil. Alain Touraine se apercibió del talento excepcional de dicho estudiante, no dotado para lo conceptual y escasamente para la escritura, pero excepcionalmente dotado para la palabra y para el presente, quiero decir para la situación. Siempre captaba *la* situación, la relación entre las personas y las cosas que formaban la situación. Con él se establecía la comunicación al instante; sorprendía el pensamiento de sus interlocutores en sus orígenes, lo desbordaba y respondía con una rapidez excepcional. Este sentido de lo inmediato, esta viva percepción prevalecían en la personalidad de Cohn-Bendit sobre su capacidad teórica. Su don se revelaba sobre todo en las discusiones y en la capacidad de obtener para sus opiniones y proyectos la adhesión de sus compañeros. El segundo hecho que quiero relatar muestra precisamente como funcionaba la influencia de Cohn-Bendit. El 13 de diciembre de 1967 vino a Nanterre el Living Theatre en todo su apogeo. El grupo Living procedió ante un enorme auditorio de estudiantes de la forma habitual: los comediantes en cuclillas en la delantera del escenario esperan que se haga el silencio. Entonces, in crescendo, comienzan: "Abajo la guerra. —Abajo la guerra— paz en el mundo. —Abajo la guerra del Vietnam— abajo el imperialismo..." Silencio entre los estudiantes.

Ninguna reacción. Los actores, un poco sorprendidos recomienzan su cantinela. "Abajo la guerra..." Silencio de muerte.

Sorprendidos, disgustados —no era esa la reacción que esperaban de un auditorio de estudiantes sino más bien una entusiasta acogida— las gentes del Living inician alguna de sus habituales manifestaciones con que afrontan la hostilidad silenciosa de los públicos burgueses. Nos miran con desprecio, escupen sobre nosotros. Yo estaba en las primeras filas. En ese preciso momento un grito formidable salido de las mil o mil quinientas gargantas: "¡Abajo el Estado policía!" He ahí a los muchachos del Living desbordados, superados, en su slogan pacifista. Helos ahí desamparados mientras los estudiantes continúan gritando: "¡Abajo el Estado policía!" Los actores se reúnen en un rincón dispuestos a abandonar. Jean-Jacques Lebel los reúne y les dice: "No, no es contra vosotros. No lo entendéis, no os desprecian, sólo han avanzado más que vosotros. No son vuestros enemigos, comprendedlos. ¿Vais a abandonar porque van más lejos que vosotros? "Se dejaron convencer y nos ofrecieron la obrita *Small Pieces*. En el escenario, la bomba atómica explota, la gente se derrumba uno tras otro, los sobrevivientes recogen los cadáveres y los apilan para incinerarlos. En el inmenso anfiteatro, los estudiantes inician su propia representación. Racimos de chicos y chicas empiezan a caerse por todos lados. Los gritos de dolor se elevan. Los sobrevivientes acumulan los cuerpos unos sobre otros en un amasijo indescriptible, entre carcajadas y gritos de dolor, algunos de los cuales eran reales, ya que venían de cuerpos aplastados bajo la masa de los demás. Vi a Jean-Jacques Lebel

aplastado bajo una masa de cadáveres que hacían muy bien su papel. Los del Living comenzaron a inquietarse ya que nunca habían visto la sala entera representar su comedia. Fue en el trascurso de esta bella velada, cuando Cohn-Bendit se convirtió en líder. Fue suya la réplica "Abajo el estado policía", como suyas fueron la orquestación y animación de la inolvidable noche. Dejaré de lado la mayoría de episodios. En una fecha que he olvidado, los muchachos se lanzaron al asalto del edificio de las chicas, en la ciudad universitaria, edificio cuyo acceso estaba sometido a condiciones muy restringidas. La administración, parece ser, atribuyó el incidente a la influencia subversiva de mis cursos sobre sexualidad. En otro de los incidentes no negaré que actué con cierto maquiavelismo. No he olvidado las enseñanzas del Partido sobre agitación y propaganda durante la "belle époque". Un rumor, presagio de tormentas, se extendía entre los estudiantes. Había una "lista negra"... Como podéis suponer, jamás la administración estableció una lista negro sobre blanco de estudiantes sospechosos a vigilar. Así pues se pudo desmentir varias veces, oficialmente, la existencia de tal lista. Sin embargo, inquietantes telefonazos habían pedido informes de tal o cual estudiante de sociología. Especialmente después del incidente en el edificio de las chicas. Confieso haber explotado el affaire de la lista negra para echar leña al fuego. Pero, dejémoslo...

El 6 de mayo del 68, el consejo de disciplina de la universidad convoca a Daniel Cohn-Bendit. Le acompaño como defensor. Se nos une Alain Touraine que ha cambiado de opinión sobre el movimiento y comienza a entender que no se trata de un vulgar desorden. Sesión

tormentosa. La universidad oficial no entiende nada, ni nada quiere entender. Se dirigen a Cohn-Bendit como a un pequeño delincuente y a Touraine y a mí como irresponsables. Ese mismo día ya los gendarmes rodean la Sorbona y el rectorado para protegerlo de los estudiantes. Lo que nos conduce a la gran manifestación del viernes siguiente. Sesenta o sesenta mil estudiantes congregados alrededor del Lion de Belfort, en la plaza Denfert-Rochereau. La masa supera todos los cálculos, todas las esperanzas. ¿Qué hacer? Dudamos mucho tiempo. Sobre el león, de la cola a la crin, los representantes de los diversos movimientos discuten. Cada uno propone su objetivo. Con algunos amigos, al pie del león, espero el resultado de las conversaciones. ¿Qué hacer de esta inmensa masa ávida de acción? Los maos proponen ir a manifestarse en los suburbios obreros. Los anarcos, género situacionista, quieren enfollonar los barrios burgueses. Los trotskistas quieren que nos dirijamos hacia los barrios proletarios de París, el *XI*, el *XX*. En cuanto a los comunistas, hay algunos mezclados con la masa y sobre el león, proponen que volvamos a casa después de haber mostrado la fuerza del movimiento. Las negociaciones se llevan a cabo en una confusión e impaciencia crecientes. De repente, un movimiento en la masa. ¿Espontáneo? No totalmente. Los de Nanterre, los del "22 de Marzo" han hecho correr una consigna "A la Sorbona pasando por la Santé para saludar a los compañeros en prisión..." Una inmensa masa, enfila el bulevard Arago, por el que se dirigirá al Barrio Latino. Estudiantes de Nanterre me dicen: "Hemos tomado la idea de tu libro sobre la Comuna." Efectivamente, en ese libro intenté verificar cómo los obreros

parisinos, expulsados del centro ciudadano por Hausman, habían intentado recuperar el espacio de donde habían sido expulsados, su espacio.

En el librito que escribí sobre los acontecimientos del 1968, *Irruption de Nanterre au sommet,* no di excesivos detalles. Sobre todo porque me faltaba perspectiva de los hechos. Durante las dos semanas dramáticas no tuve la oportunidad de intervenir. Una o dos intervenciones en la Sorbona fueron intrascendentes. Me apena no haber podido decir en la televisión lo que tenía que decir. Ocupamos la televisión. Una noche lo preparamos todo para una emisión dirigida a Francia entera, el 13 de mayo. Fue una noche dramática. Estábamos en nuestros sitios ante las cámaras y bajo los focos. Los líderes del movimiento estaban allá e íbamos a comenzar cuando uno de ellos, ya no me acuerdo si fue Geismar o Sauvageot, se dio cuenta de que la clase obrera no estaba representada entre nosotros. Pidió un obrero de Renault. Como no encontramos ninguno, la emisión se suspendió y todavía lo siento. Estos actos supuestamente audaces y significativos de vanguardia a ultranza, malogran la eficacia buscada. Teníamos mucho que decir en aquel momento ante el pueblo francés. ¿Acaso no era la situación de Francia la prevista por Lenin en *El estado y la revolución?*

Recuerdo que en la noche del 10 al 11 de mayo, hacia las dos o tres de la mañana, Daniel Cohn-Bendit tomó el micrófono de radio Europe N.º 1 que le tendían de un coche-radio (entretanto la televisión ya había desaparecido) y dijo: "Y ahora la huelga general..." Genial intuición. Millones de franceses esperaban escuchando la radio. La huelga general era un mito, una imposibilidad,

era el gran mito de las luchas obreras. Unos días más tarde comenzó en Francia. La institución estatal se hacía migas. El ejército y la policía se desintegraban. El poder pertenecía a quien pudiera tomarlo. Lo que hacía falta era atraparlo. No contentarse con discursos como en la famosa reunión del estadio Charléty. Los que pudieron alzarse con el poder no quisieron. Para el analista frío de los acontecimientos, la situación fue transparente. Una situación tal no se repite jamás. Los que esperaban su repetición desde mayo del 60, han visto decaer sus esperanzas.

Unas pocas palabras para comentar la escapada del General De Gaulle a Baden-Baden. Sólo espíritus infantiles creerán que fue a esta villa alemana únicamente por ver al general Massu. Es cierto que estuvo con él, pero tenía otros objetivos. La mayor parte de los libros aparecidos han desviado el problema real. ¿Hubiera viajado un jefe del Estado francés fuera del territorio nacional para reunirse con un general a quien podía convocar? ¡Qué broma! Los indicios convergen. El general se entrevistó con emisarios que le aseguraron su respaldo directo o indirecto. ¿Quien tenía interés en que ni Francia ni Europa se movieran? Los Americanos, pero sobre todo los soviéticos. Un movimiento revolucionario alcanzando en Francia su objetivo político, rompiendo ya el tambaleante Estado, era la evidencia de un movimiento análogo en las democracias populares. Europa entera se hubiera abrazado. Podríamos imaginar un largo epílogo a la salida del movimiento del 68 triunfante, sobre los riesgos a correr o evitar. ¿Qué decía Lenin hablando de Plekhanov y de los movimientos en Rusia entre 1905 y 17? "El que discute sinfin es un pedante, el que no quiere correr un riesgo

no es un revolucionario." Está bastante claro que los soviéticos no querían que los comunistas franceses movieran ni un solo dedo. En cualquier caso, tres meses más tarde, los acontecimientos de Praga respondían a los de París.

Como consecuencia, se produjo un gran revuelo en Francia en torno a Herbert Marcuse. Sus libros tuvieron un gran éxito, merecido además. Sin embargo, Marcuse de una manera sistemática, lanza la idea de la integración en el sistema capitalista, confinado a un ciclo cerrado de producción, que únicamente los desesperados, los marginados, podrían subvertir.

Este análisis tiene ciertamente mucho más sentido en los Estados Unidos que en Francia, ya que escamotea literalmente las contradicciones presentando el neocapitalismo como un todo coherente. Análisis que difiere radicalmente del mío. Creo, además, que no ejerció una gran influencia en Francia. Se leyó a Marcuse después de mayo del 68. Antes de esta fecha había explicado algunas lecciones sobre su teoría en Nanterre, acompañándolas de una crítica. La inmensa mayoría de los estudiantes ignoraban sus tesis. Podemos establecer hoy, ocho años después, el balance de aquel período. El Estado, tambaleante durante cerca de una semana, fue señalado como objetivo y apuntado como blanco de la acción revolucionaria. La acción tuvo como finalidad ocupar el puesto del Estado y destruirlo, como se razona en Marx, Engels y Lenin. A la par que el prestigio del Estado, se cuestionó el de su jefe. En resumen, los lazos entre el Estado capitalista y el Estado socialista aparecen con toda claridad aunque todavía no se identifiquen: Praga y París, París y Praga.

V. DESDE LOS MARGENES

—Conoce sin duda la fórmula de Malraux: "La verdad de un hombre comienza siempre a partir de lo que oculta." ¿Cree que el centenar de páginas que preceden corroboran esta idea?

—La fórmula de Malraux me parece una trampa. Es indigno que la razón entre en cierta medida en el juego de la simulación, en la mascarada. Un esteta, un novelista o literato puede permitirse este juego, que en ningún caso es el mío. Seguramente hay un trasfondo al que jamás se llega. Sabemos que no hay un fondo claro en la semitransparencia y semiopacidad de las profundidades. Es mi propósito sacar de las sombras, alumbrar al máximo. En particular a través del movimiento dialéctico de lo vivido y lo concebido, que considero fundamental y que la mayoría rechaza y oculta tomando partido irreflexivamente los uno por lo vivido, ciego e informe, los otros por lo concebido, abstracto y mortal, cortapisa de la vida. He intentado mantenerme simultáneamente entre ambos extremos. Mi objetivo vital está en la línea filosófica, aunque no se

trate exactamente de filosofía, ya que pretendo mezclar lo vivido y lo concebido.

Los filósofos han apostado sobre lo concebido y lo conceptual, mientras que yo intento hacer aflorar la multiforme relación entre lo vivido y lo concebido. Jamás he conseguido situarme claramente del lado del vacío, es decir del hombre teórico, abstracto, ni en la plenitud carnal y fugitiva del que vive ávidamente. Jamás me he situado claramente ni de un lado ni de otro. Frecuento la ambigüedad, la dualidad. Soy y permanezco doble. Puedo explicarlo de otra forma. Soy un hombre de límite de frontera, de crestas, pero no siempre, ya que a veces las fronteras se sitúan en los valles profundos, en las marismas. Por ejemplo: amo la música, la conozco un poco, pero no soy músico. ¡Qué insulsos me parecen los discursos sobre el deseo cuando escucho la llamada del coro de Tristan en el tercer acto de *Tristan e Isolda*! ¡Cómo entiendo bebiendo ese filtro a Nietzsche! Tengo ligeros conocimientos matemáticos; he estudiado un curso de matemáticas especiales y desde entonces guardo contacto con esta ciencia, aunque no soy un matemático. Podría decir lo mismo de la política. Tengo experiencia política y hasta he desarrollado alguna actividad dentro de este campo, pero una vez más me he quedado en el borde, pues no he querido nunca dedicarme completamente a ella. Dedicarse, comprometerse políticamente, quiere decir pertenecer al Partido como institución, como pertenece un jesuita a la iglesia. Recuerdo una frase de un amigo, un jesuita canadiense, con el que visité Lourdes. No hubiéramos jamás imaginado que aquello fuera tal organización comercial. Me susurró esta admirable frase: "Dios puede ser un proble-

ma, pero la Iglesia es una institución". Hoy en día un comunista es un hombre para quien la revolución puede ser un problema, pero el Partido es una institución. Si acepta esto, ese hombre será jefe. Yo no he sido jamás así. He actuado políticamente, pertenecido al Partido, me he situado en la oposición, pero jamás me he sentido dentro de la institución política.

Si hago balance, creo que siempre he estado en los bordes, en la línea fronteriza, tanto en música, poesía, teatro, como en cualquier otra actividad en la que haya participado. A veces, me pregunto hasta si he sido un verdadero amante o me he quedado también en las fronteras del amor... He recorrido todas las fronteras, he lanzado la mirada a todos los países, todas las regiones, algunas veces he penetrado en ellos, presto a volver a las fronteras. En mi opinión, esto constituye la auténtica experiencia filosófica del hombre de hoy. La filosofía no puede ya consistir en la construcción de un sistema y busca su sentido en esta experiencia marginal, en las regiones, los paisajes de la vida, de la llamada cultura, del pensamiento, del saber, sin convertirse en esto o aquello, sin ser lo de más allá. A este respecto, me gustaría especificar que me sitúo en la prolongación de la filosofía sin ser un filósofo en el sentido habitual de la palabra. Este contacto marginal con tan variados terrenos tiene un peligro: puedo hablar de teatro, pero no en hombre de teatro, de música, pero no en músico; como consecuencia, desconfío de mí mismo y sólo hablo de teatro, música, poesía o política con grandes reservas. Soy reticente respecto a mi propio razonar. Desconfío de mi propio discurso, puesto que sé que no coincide con el del músico o del político, aunque no

por ello piense que esté en un error, pues he franqueado muchas disciplinas diferentes. Soy un no-especialista y mantengo esta calificación con orgullo y también con cierta dificultad. Digo esto porque han sido muchas las ocasiones que en congresos y coloquios, a los que asistía en tanto que universitario y únicamente a ese título, me han preguntado: "¿En qué está especializado?" Siempre he respondido: "En nada, señor." Esta respuesta ha traído consigo generalmente un desprecio olímpico por parte del interlocutor. Yo, por mi parte, los encuentro idiotas. ¡En fin, es una posición mía particular! Prosigamos. En el curso de estas reuniones y entrevistas he tomado conciencia —aunque ya lo presentía— de mi postura periférica. Hay quien la encuentra cómoda, pero de hecho es difícil de mantener; tiene sus privilegios y comodidades, permite erigirse en privilegiado testigo hasta cierto punto, pero entraña algunas dificultades. Es la posición que yo llamo metafilosófica, más allá de la filosofía tradicional. Superando la idea de un terreno filosófico, establezco una inquietante geografía en la que existen países, regiones, fronteras, crestas, límites, bordes. Ese es, metafóricamente, el país que ocupo. Me gusta hablar así porque soy un montañés. He paseado mucho por la montaña en los Pirineos. No intento describir en estas metáforas un camino forestal que no conduce a punto fijo. Sigo los caminos que recorren las crestas, la división de vertientes. En nuestra época, testigo de una explosión del saber y de la cultura especializada en regiones o parcelas, el pensamiento que rechaza esta limitación oscila entre un campo propio, el de la filosofía tradicional, y un discurso generalizado, luego abstracto. Estos límites no forman un todo, un

cuerpo teórico, que se constituiría como réplica del cuerpo carnal. Se trata de algo mucho más escabroso, difícil de alcanzar aunque fácil de frecuentar.

—¿De dónde viene esa desconfianza hacia la filosofía?

—Viene de Marx. Y de la propia filosofía. Su origen es la filosofía a través de Hegel, quien piensa que ha realizado la filosofía. El pensamiento de Marx cree que no hay nada definitivo y que no se puede afirmar que el Estado realice la verdad filosófica. Piensa que más que la filosofía es la revolución la que continúa. De ahí llega la fórmula fundamental: "La filosofía es mundo en la medida en que el mundo es filosofía." Esta idea de superación de la filosofía es originaria y fundamental, Marx rompe el sistema hegeliano y dice: "La filosofía continúa en tanto que la clase obrera y la revolución la realizan, lo cual quiere decir que no realizan el Estado, sino la aspiración al bienestar, el desarrollo, a la plenitud del hombre." La idea es fundamental, la ruptura, la discontinuidad entre Hegel y Marx es política: separa la apología del Estado y la crítica del mismo. Y ahí es donde engarza la crítica nietzscheana del hombre teórico, del filósofo, de Sócrates a Hegel.

Fui de los primeros en establecer la correspondencia entre la crítica niestzscheana y la marxista. Marx piensa que de Sócrates a Hegel la filosofía elabora un proyecto cuya realización Hegel cree haber alcanzado, pero cuya realización continúa con la revolución. Nietzsche cree que la filosofía de Sócrates a Hegel ha proyectado un hombre

abstracto, teórico, un puro saber, por lo tanto irreal y superado. La superación de la filosofía clásica es concebida de diferente forma por Marx —como un proyecto revolucionario que por Nietzsche con su proyecto del superhombre. Pero existe una correspondencia entre las dos críticas y las evaluaciones de la filosofía de Sócrates a Hegel. Hoy en día es corriente hablar de la decadencia de la filosofía occidental, iniciada en Sócrates y concluida por Hegel. Esto no pasa de ser la banalización de un enunciado que me es familiar desde hace mucho tiempo, pero que se me presenta en una doble perspectiva: la trazada por Marx y la de Nietzsche. Dicho esto, también encontramos una idea análoga en Heidegger. No sigo su escuela, aunque en ella veo la confirmación de la superación de que hablamos.

—Escuchándole, nos encontramos siempre con una paradoja. Una de las oposiciones fundamentales a partir de la que ha construido su vida y sus libros es precisamente la del hombre teórico y el hombre con un cuerpo, la de la plenitud y el vacío, el calor y el frío. No más filosofía. En última instancia se puede pensar que el constatar la irreductible y fundamental oposición hubiera podido llevarle a dejar la filosofía para emprender otras actividades, existenciales, novelescas, amorosas... Pero no es así. Usted sigue presentándose siempre como un filósofo profesional...

—Lo que llamo metafilosofía permanece en el campo de la filosofía, pero ya no lo es. ¿Por qué? Por varias razones. Si se rechaza la filosofía, si la arrojamos en los ver-

tederos de la historia, se cae en el positivismo, en un cientifismo. La placidez cientifista, empirista me ha repugnado siempre, subjetiva y objetivamente. Carece de la entidad necesaria. La cultura anglosajona es empirista y poco conceptual. He tenido curiosas discusiones con estudiantes ingleses y americanos. Pocas veces he llegado a hacerles comprender qué es un concepto. Podemos criticar, desautorizar e incluso reconocer las limitaciones del Logos occidental, pero no podemos ignorarlo como si no hubiera existido. Rechazo la autosuficiencia del concepto, no el concepto ni lo concebido. La crítica del logocentrismo y del "euro-centrismo", a menos que sea absolutamente reductora y se refiera a una sociedad primitiva, es insostenible.

Tomemos el ejemplo de Robert Jaulin, por quien siento una gran admiración. En la medida en que nos presenta a la manera de los más encarnizados negativistas, paralelamente a Illich, el primitivismo como única solución, lo rechazo de plano. El logos occidental aunque limitado e inmóvil, es inevitable. La filosofía occidental es limitada, pero no podemos ignorarla. ¿Cómo ignorar las categorías, los conceptos elaborados antes y en Hegel? Hay que modificar lo que entendemos por concepto, profundizar en su estudio la metodología y teoría del concepto, la lógica y dialéctica del mismo deben afinarse, sin ignorar por ello el concepto en general y ciertos conceptos en particular. Destaco los conceptos de sistema o de totalidad. Elaborados por la filosofía, se aplican de forma más o menos crítica, pero no pueden abandonarse completamente. El concepto de alienación surge del conjunto de la filosofía, si bien se afina y elabora en Hegel. Desarticular

el concepto de alienacion, extraerlo de su arquitectura filosófica en Hegel, es problemático. Pero es imposible ignorarlo, desconocerlo y de la misma manera podríamos citar otros muchos. El concepto de espacio ha sido muy elaborado por la filosofía. Si quiero elucidar el espacio social, sin caer en las placideces de la sociología y del empirismo sociológico, debo recurrir al concepto filosófico de espacio aunque no fuera más que para verificar sus límites, para desarrollarlo alcanzando lo que la filosofía ni siquiera ha previsto en la medida en que estaba limitada a un concepto de espacio matemático, lógico, abstracto. Hay que ampliar ese concepto, así como el concepto de tiempo, aplicándolos a la realidad social, práctica, al espacio y tiempo producidos por la sociedad capitalista para llegar a entenderlos y elucidarlos. No pienso pues ignorar la filosofía, sino ir a la búsqueda de algo nuevo: una extensión, una profundización, una reconsideración de la filosofía bajo nuevos enfoques que yo llamo metafilosofía. La palabra metafilosófico no acaba de gustarme pues evoca un metalenguaje, un discurso sobre el discurso filosófico, aunque esté lejos de serlo. Se trata del empleo de conceptos elaborados por la filosofía para analizar objetos, realidades o hechos virtuales que la filosofía no ha podido abordar.

En la aurora de los tiempos modernos, es decir del capitalismo, del neocapitalismo, del imperialismo y de las revueltas mundiales, la filosofía se declara en quiebra. No puede, en tanto que filosofía, como construcción de un sistema especulativo, abordar la realidad. Hay que desmembrar, desarticular, demoler la filosofía para extraer de esas ruinas los elementos que nos permitan abordar la

realidad. No estoy persuadido de haberlo conseguido. Lo he intentado, he abordado algunas cuestiones poniendo en práctica esta particularísima metodología. Tomar un concepto, extraerlo de su contexto, llevarlo hasta sus últimas consecuencias. Sirvan de ejemplo los conceptos de alienación, diferencia, espacio, Estado; es lo que llamo metafilosofía. Se define por esas zonas fronterizas, esas líneas que acaban por cercar todos los terrenos del saber; no se trata de pasar marginalmente por todos los dominios y territorios, sino de contonearlos siguiendo la silueta de su frontera, para llegar a una topografía, una topología general de nuestro tiempo. Este trabajo no perfectamente acabado aunque iniciado es a lo que yo llamo metafilosofía.

—Si ahora miramos hacia la otra vertiente, la vida en sí tal como se ha vivido. ¿Sobre qué tipo de experiencia se apoya su filosofía?

—También aquí surgen contradicciones. Creo que soy un periférico; en cierta manera un bárbaro, sin tender por ello a la simplicidad. Las contradicciones en este aspecto son bastante groseras.

Hablemos de París. París me fascina. He vivido siempre en París, y no por ello soy un parisino. Si cuento por años, he vivido muchos más en París que en los Pirineos, sin embargo, mi base, mi fundamento y mis raíces, están en Occitania, donde me reconozco por el lado carnal, que va de la gastronomía al amor. Lo digo como bárbaro refinado. Guardo un cierto sentido carnal de la naturaleza.

En el otro extremo del eje, en el otro polo, París. París detestado, amado, fascinante; la abstracción, el elitismo, el insoportable elitismo de la izquierda, la explosiva y fermentante ciudad de los clanes y las capillas, la vida política más odiosa y más excitante al mismo tiempo. Me muevo entre los centros y las periferias; soy a la vez periférico y central, pero con un claro partidismo por la periferia. Esto comporta en sí una experiencia que parte de una realidad antropológica, es decir etnológica, bastante oscura. he conocido la vida de las comunidades aldeanas, de los montañeses, de los pastores. He ahí una contradicción vivida. El "parisianismo" con todas sus sofisticaciones, no me es extraño. De otro lado, cuando estoy en un circo de los Pirineos —circo, en este sentido, quiere decir un valle muy amplio con grandes arallones, como si fuera un gran anfiteatro— veo los rebaños, las campanillas y los pastores viviendo en las mismas chozas que en los tiempos neolíticos. En el curso de ciertos trabajos, he podido reconstruir una cultura tan digna de estudio como la de los Bororos o los Dogones, en las que existe el culto solar; una terminología de origen sánscrito o euskera designa los objetos que sirven para ordeñar y hacer queso.

He penetrado en dos polos de nuestro mundo, París y una realidad antropológica, casi tan alejada de la realidad parisina como los Bororos o los pueblos que estudia Robert Jaulin en los confines de Venezuela y Colombia. Constituyen contradicciones prodigiosamente estimulantes. No necesito ir a América Central para vivirlas, con la ventaja por mi parte de no haber tomado partido por la una ni por la otra, sino por la relación dialéctica que me resulta estimulante. La cuestión occitana no es una cues-

tión abstracta sino política. La descentralización no es un problema abstracto sino político. No pretendo que esté en vísperas de resolverse, no me atrevo a decir que la entidad Francia vaya a estallar. no es bueno pronosticar cosas que puedan ser ridiculizadas inmediatamente. Creo haber sido uno de los primeros en tomar partido por una Occitania otra que la de los notables, la de la burguesía girondina. Hacia 1945, después de la liberación, vivía en Toulouse, donde había pasado las postrimerías de la guerra. Occitania, sus valores, su cultura, habían sido tutelados durante mucho tiempo por la derecha, los curas, los notables de la localidad que defendían su girondismo a la par que sus privilegios locales. El regionalismo era apadrinado por los tradicionalistas y la derecha. A partir de la liberación, se acusó un cambio de aires. La derecha, desacreditada, no tenía sustento popular, los "señores" tradicionales, representantes de los grandes terratenientes, habían desaparecido; la tormenta había barrido la base tradicionalista, regionalista y campinilista, entrábamos en una situación nueva.

Creo haber participado en aquel tiempo en un combate de vanguardia. Hacia 1945 publiqué en el diario dirigido por el P.C. perteneciente al "Front National" de Toulouse, *Le Patriote,* un artículo a toda página sobre el problema occitano, del que guardo un agradable recuerdo. Partía de un artículo poco conocido de Engels sobre la Polonia de 1958, en el que establecía un paralelismo entre la civilización del Midí en relación al Norte de Francia y la Polonia vencida respecto a la Rusia Zarista. El artículo enumera las aportaciones de la civilización occitana a la cultura europea: la reconducción de las tradi-

ciones municipales romanas y del derecho escrito, el amor cortés, la poesía amorosa, un estilo de comerciar en el que más que los brutales valores comerciales escuetos se buscan relaciones sociales no desprovistas de amenidad, lo que en efecto, es propio de la cultura mediterránea. Este viejo tipo de relación enriquecedora no ha sido totalmente abandonada en el comercio entre los hombres de esta región. Me basé en el artículo de Engels. Utilicé además textos de Stalin sobre la nación y la nacionalidad para explicar cómo Occitania, en sus orígenes una nación vencida, se encontraba en la Edad Media en pleno auge, y cómo todavía podíamos hablar en cierta medida de comunidad, de territorio, de lengua y vida económica. El bureau político del P. C. anatemizó el artículo, mostrando así su esencia centralizadora y jacobina. La dirección del diario fue amargamente inculpada, y aún hoy me pregunto si no hubo posteriormente severas sanciones. En cuanto a mí, yo ya estaba mal clasificado en las alturas, y este artículo no hizo más que confirmar mi situación personal en el Partido. A pesar de ello, pienso que las ideas versadas en mi artículo han influido, haciendo bascular el movimiento occitano hacia la izquierda, idea que he podido confirmar más tarde. A ello siguió un largo combate entre el girondismo tradicional, es decir el poder de los notables locales y el jacobinismo o centralización aún dominante en la izquierda, y, en definitiva, siguieron las tentativas apoyando una autogestión territorial basada en una autonomía relativa de las regiones —imitando el ejemplo yugoeslavo donde existen regiones autónomas que no constituyen estados—. Más tarde he recogido esta idea, la de una relativa autonomía de

la región occitana, en un libro escrito sobre los Pirineos y dicha región editado en Suiza por la editorial *Rencontre.* A este respecto, estoy de acuerdo con el movimiento vasco. Sirva de ejemplo de vanguardismo que sin el fulgor de las vanguardias parisinas tiene tanta o más importancia que ellas.

—¡Que raro! Intento hacerle hablar de su infancia y no lo consigo.

—No entiendo demasiado la necesidad de contar la vida privada, nuestros amores, nuestros dramas, a menos de hacerlo bajo la forma de una gran construcción novelesca como *L'homme sans qualités;* y aún así...! O bien como en *A la recherche du temps perdu.* Y aún eso no pasa de ser literatura. Rechazo esta trampa. Mi infancia sólo ofrece algún interés en cuanto a que contiene o prepara las contradicciones políticas de las que estamos tratando. No tengo ningunas ganas de contar mi vida. ¿Por qué? Primero porque no sabría hacerlo. Mi modelo sería Henri Brulard y no puedo seguirlo. Demasiados planos, como ya le he dicho antes, demasiados temas entremezclados, demasiados hechos o acontecimientos cuyo sentido todavía se me escapa.

—Es una pena que hable tan poco de sus amigos...

—Tengo muchos amigos y amigas. Norbert Guterman lleva cerca de Nueva York la vida de un hasidita. Aunque no le gusta que se lo digamos, ha alcanzado la sabiduría

contemplativa de esta secta. Su prodigioso saber —conoce diez lenguas, entre ellas el hebreo y el griego— le basta, y no hace absolutamente nada; detesta la producción y casi me detesta por haber coproducido con él algunos libros. Hace poco tiempo, pasamos inolvidables momentos explorando los cubos de basura de Nueva York, inventariando en nocturnos y peligrosos paseos, los residuos de la ciudad. No quiero hablar extensamente de Charlotte Delbo, trágico testigo de los campos hitlerianos, ni de Madeleine Grawitz, que añade a su saber un espíritu profundamente cáustico. Tampoco quiero hablar de mi niñez, ni de mi vida amorosa. No sé hablar de ello, y la reducción del pasado a un relato lineal me resulta intolerable. Lo he intentado con frecuencia a través del teatro, pero no se me ha dado bien.

Como ya le he dicho he escrito una obra de teatro "*Le maître et la servante* estrenada hace unos veinte años en Mathurins. Esta pieza inspirada en Kierkegaard, planteaba la ambigüedad de una pasión, el gusto de lo absoluto que se transforma en su contrario, la sensualidad. Quedé desagradablemente sorprendido al ver mi pieza durante su *mise en scène* transformarse en un vodevil alegremente representado y completamente diferente de la fábula casi metafísica que había imaginado. Cuando vi el film *Sonrisas de una noche de verano* reencontré el clima, el ambiente deseado para mi obra, el conflicto entre el gusto por la pureza y la sensualidad. Esta experiencia teatral me ha decepcionado profundamente, y no llegué a comprender en absoluto la manipulación efectuada por el director teatral. En aquella época, deseaba realizar teatro político. La obra "kierkegardiana" la concebí como un ensayo. A

continuación preparé, como saben, una gran trilogía política, la trilogía del poder. Hubiera deseado parir un teatro de vanguardia desarrollando los problemas del poder político. Este teatro hubiera mostrado al mismo tiempo la tragedia y lo ridículo del poder político, pues no hay poder sin lucha, ni lucha por el poder sin una dosis de bufonería, cosa reconocida ya en Shakespeare, a quien leo mucho.

En Francia, después de la Segunda Guerra Mundial, no hemos sabido hacer nada mejor que readaptar Brecht. Pero Brecht, siendo un admirable hombre de teatro, hace un teatro político que corresponde al período entre las dos guerras, a la esperanza en la revolución, esperanza desmesurada; a la búsqueda de un nuevo optimismo. La forma teatral, las invenciones propiamente teatrales, como los hechos de distanciación, no pueden hacer olvidar el contenido. Brecht mismo hubiera rechazado el olvido del contenido. Pero en Francia se adopta a Brecht hacia 1950 considerándolo una vanguardia; ¡algo ridículo! no se podía tomar la obra representativa de la vanguardia berlinesa entre 1920 y 1930, no se la podía retomar después de la experiencia staliniana.

La arrogancia y la bufonería en el poder incondicional son para mí el auténtico tema del teatro político, y volvemos una vez más al insistente tema de las vanguardias. Desde la Segunda Guerra Mundial ¡no más vanguardias! Y, sobre todo, ningún teatro político de vanguardia. Se ha fracasado, se le ha rozado orientándolo hacia la audacia brechtiana, admirable, pero caduca. Jean-Paul Sartre ha rondado largamente la cuestión del poder, sin abordarlo jamás de frente porque le falta experiencia política,

porque no sabe llegar al fondo del análisis crítico del Estado, limitándose a la descripción existencial de lo que pasa en el sujeto individual o el mismo micro sujeto colectivo, el pequeño grupo. Ronda con sus melodramas alrededor de lo trágico. Ya sea en Shakespeare o en Racine, el resorte, la motivación de lo trágico, es siempre la lucha por el poder, las amenazas en su entorno, el poder proa a sí mismo. Como dice magníficamente Shakespeare: "La muerte establece su corte en la corona de los reyes".

Si respondo hablando de nuevo de mi trilogía política, es porque mi proyecto no ha recibido ningún apoyo, ningún sostén, debido a que el análisis político del stalinismo ha fracasado tristemente sepultado en la teoría del culto a la personalidad. Todos los esfuerzos tendentes en Francia a la creación de un auténtico movimiento de vanguardia en teatro o en cine han fracasado. Imposible salirse de la psicología, imposible la superación de las relaciones interpersonales. El psicologismo tiene carta de naturaleza en la cultura francesa. No salimos de él. Puedo mencionar los esfuerzos considerables, aunque dispersos, hechos en este sentido por mi amigo Jean-Marie Serreau. En lugar de un teatro políticamente ofensivo hemos cultivado el teatro del ridículo y el absurdo, es decir, un repliegue hacia la impotencia y el masoquismo. Beckett e Ionesco, el masoquismo erigido en estética, con su culto de la amargura y la desesperación.

¡Y no niego sus cualidades! Nunca me he sentido próximo a Beckett ni a Ionesco. Tanto en su teatro como en su filosofía y novelas, Sartre ha vislumbrado algunos grandes temas, pero ha marrado el golpe, como en *Les Mains sales,* obra en la que la crítica del poder en el movi-

miento comunista cae ridículamente a nivel de cuestiones morales y vagas generalidades sobre el hecho de que no se gobierne inocentemente. ¡Qué reiteración! Todo ello en vez de abordar a fondo el problema del poder, sus mecanismos, su permanente conspiración a fin de preservar sus propios condicionantes. Nadie ha entendido en toda su amplitud la colosal tragedia del stalinismo con su mezcla de bufonada shakesperiana, no siendo el culto a la personalidad más que la última de ellas. El aparato político ha conseguido su acallamiento y asfixia.

—La obra sobre Rajk, en parte escrita, no ha sido sin embargo terminada.

—En ello veo un índice más de que no soy un artista con tendencia a terminar su obra, y acepto que ello me pueda ser reprochado, pero para mí, retrospectivamente, lo más indicativo es el hecho de que nada me apoyaba en este sentido, aparte del movimiento de oposición débil, dubitativo, e indeciso dentro del Partido.

He abordado a menudo el tema del stalinismo y su papel capital en nuestra época y no cesaré de volver a llamar la atención sobre ello. He hablado ya de la oposición antistaliniana, buscando una base, una fórmula de organización y una teoría. Creo que la crítica del stalinismo concernía a todo el mundo. ¿Dónde estaban en aquel período las supuestas vanguardias? Decir que fallaron el blanco, es poco decir. Golpearon en el vacío, contentándose con ridículos argumentos sobre el humanismo, sobre la injusticia, sin llegar al fondo de las cosas, a ese fondo al que quizá no se llega nunca.

VI. ALGUNOS OTROS

—Ha hecho usted profesión de desconfianza hacia las vanguardias y las modas. Sin embargo, y en varios momentos de su vida, se ha inspirado en ellas o, lo que es más grave, las ha inspirado. Hablando de ello, me viene a la memoria el existencialismo y el movimiento de los situacionistas. Hablemos del primero y por supuesto de Sartre...

En su pregunta hay dos cuestiones distintas aunque ligadas entre sí: la personalidad de Jean-Paul Sartre y el llamado movimiento existencialista.

En lo que concierne al existencialismo jamás he tomado en serio la forma en que se presentaba, es decir la forma que presentaba en 1950 y aún después su versión del marxismo. Desde sus principios, he escrito quizá sin la suficiente fuerza, que el existencialismo no era más que un avatar del marxismo, posición confirmada más tarde por el mismo Sartre en su libro *Critique de la raison dialectique* y en las *Questions de Méthode.* A propósito de este libro debiera estar muy agradecido a Jean-Paul Sartre; toma prestado, dice él, mi método en dos momentos: el analítico-regresivo y el histórico-genético-progresivo.

Voy a citar la página de su libro, tanto más, cuando en este capítulo llega a confundirme con mi homónimo Georges Lefèbvre. Hablo explícitamente de la página 42 de la *Critique de la raison dialectique.*

Debo advertir que mi agradecimiento es mínimo, ya que Sartre extrae esta metodología de uno de mis artículos consagrado a problemas agrícolas, artículo ligero y sin gran profundidad.

Sucede, no obstante, que el método en cuestión no es otro que el de Marx, explicitado en mi célebre texto, lo que ha embrollado curiosamente este problema teórico resuelto torpemente por Sartre.

Sartre, desconoce en *Question de Métodhe* que está adoptando el método de Marx. Lo que me llena de satisfacción y me adula.

—Está pensando quizás en el texto en el que Marx dice que "la anatomía del hombre da la clave de la del mono".

—Y que el adulto da la clave del niño y el capitalismo la de las formas precapitalistas, especialmente las rentas de la tierra. Texto de un interés prodigioso.

En cualquier caso, Sartre no se ha enterado de que era el método del mismo Marx.

En cuanto a Sartre como padre y asesino del existencialismo, puesto que él le ha hecho nacer y le ha dado muerte, debo decir que jamás he mantenido contactos personales con él. Admiro muchísimo su valentía y su generosidad pero sobre su obra, en su conjunto, mantengo grandes reservas. Si quisiéramos encontrarle una analogía dudaría entre Voltaire y Paul Bourget.

Voltaire ha dejado escrita una enorme obra, casi enteramente ilegible salvo algunos cuentos y cartas, pero al mismo tiempo fue la conciencia de su época. Paul Bourget, prohombre de la derecha, escribió en 1888 unos ensayos de psicología moderna que ha ejercido enorme influencia; incluso Nietzsche los leyó. Más tarde escribió novelas que han permitidio, junto con otras causas, la confiscación por la derecha del patriotismo de la izquierda; a ello se le dio el nombre de nacionalismo.

Así pues sirvió para grandes maniobras políticas, no siendo en sí mismo un hombre político. Ha lanzado al mundo grandes corrientes ideológicas. A veces me pregunto si Sartre no es el Bourget de la izquierda —de esa izquierda tan torpe, tan incierta, de la que los comunistas se sirven a veces como espejo, otras como juguete, e incluso a veces como bastón.

Sartre no brilla por la pertinencia de sus análisis políticos: jamás llegó a entender, estando yo en el partido, que mi postura representaba desde sus inicios la oposición anti-staliniana, la negación del dogmatismo, de la sistematización, de la concepción staliniana del mundo. Sistematización que combatí desde sus primeras manifestaciones en el interior del Partido cuando nos fue presentada como ciencia revolucionaria y proletaria, contraria a la ciencia burguesa.

No captó —no fue el único en no hacerlo— la necesidad de apoyar ciertas corrientes interiores en el partido.

Su actitud consistió en mantener continuos pactos y querellas con la dirección, la cima del Partido. Nunca se interesó por nuestra oposición anti-staliniana desde la base del partido; ha estado siempre inmerso en el politi-

queo de las negociaciones, querellas y polémicas en la cumbre. Por eso cuando estuve en entredicho a escala internacional dentro del P.C., no vio en mí a un aliado, me vio como uno más dentro de esa entidad única que ha sido en su mente el Partido. Creía en un partido monolítico, sin una percepción clara de las diversas corrientes que lo impulsaban. A pesar de haber publicado varios artículos en *Les Temps Modernes,* jamás ha intentado establecer un contacto conmigo. Por ejemplo: en 1956 envié a *Les Temps Modernes* un artículo titulado *La querelle de l'alienation* que finalmente no se publicó. En él se planteaban una serie de cuestiones relativas a la alienación y la filosofía. ¿Cómo enfocar la alienación? ¿Cómo encajar esta categoría asistemática tomada de la filosofía y que queda flotando en el aire, fuera de cualquier sistema, siendo por el contrario uno de los pilares básicos del sistema hegeliano? Se desmembra el sistema, se guarda una categoría del mismo, despojándolo de su contexto ¿qué status guarda? ¿cuál es su situación? El artículo nunca apareció debido a la absoluta falta de eco en mi entorno. Se vivía en un raro ambiente. Nos atacaban, amenazaban, pero todo el mundo eludía las cuestiones, evitaba pronunciarse. ¿No es quizás éste el famoso sistema del temor del que la izquierda quería huir en teoría cuando en la práctica lo mantenía en su seno? Nadie ha prestado la menor atención a esta cuestión; cuando lo hicieron ya era tarde. Las pretendidas vanguardias van siempre con diez, veinte, treinta años de retraso. El problema de la alienación, la alienación política, alienación en relación con el stalinismo debió plantearse en el período stalinista.

La forma en que la izquierda no comunista debatió los

problemas en ese período fue absolutamente ridícula. Basta saber que fuimos absolutamente difamados a raíz de los acontecimientos de Hungría, cuando luchábamos con toda nuestra fuerza, en el interior del Partido, por defender a Hungría, Checoslovaquia y Polonia de los ataques que sobre ellas se cernían.

En vez de apoyar nuestra acción desde el interior, se nos reprochaba el no abandonar el Partido. El objetivo de aquella izquierda era disociar el Partido, el nuestro, cambiar su orientación. De ahí el fracaso. Falta de análisis político, ninguna perspicacia. No he perdonado a Sartre su indiferencia en aquellos momentos. Hablaba de compromiso, de literatura comprometida. Yo estimaba, en tanto que miembro activo y militante durante tantos años, que era un problema de distanciamiento y no de compromiso. La misma noción de compromiso me parece irrisoria, ya que ello implicaba tomar una posición definida sobre algunas cuestiones al margen del verdadero compromiso, de la auténtica lucha política.

—En el período de las grandes polémicas en la cumbre, de Sartre, Garaudy, por ejemplo, ¿cuál era su papel en tanto que filósofo?

—Encontré ridículas las argumentaciones de Garaudy, tanto como las de Sartre. No captaron el problema en toda su amplitud. Nadie se enfrentaba realmente con el problema del Estado. ¿Qué deseaba Marx realmente con respecto al Estado? A partir de aquí ¿qué ha sucedido realmente con él? ¿Por qué el Estado se ha consoli-

dado, mientras que en Marx y Engels la revolución y el "período de transición" implicaban como consecuencia lógica la desaparición del Estado? Este y no otro, es el punto de partida de cualquier examen serio del problema staliniano. Nadie salvo yo ha mencionado el problema. Se ha hablado de humanismo y anti-humanismo, lo que sigue pareciéndome absurdo. Es una faceta, no digo que despreciable, pero sí tangencial, menor y caduca del problema. Se mantenían en el plano moral. Sartre es un moralista. Garaudy también.

—Sin embargo usted afirma que Sartre es la conciencia de su tiempo.

—Sí, en la medida en que ese tiempo, de proa a múltiples fluctuaciones, oscila entre el moralismo y el inmoralismo, en la misma medida en que no ha comprendido ni a Marx ni a Hegel.

Sartre ha sido durante un largo período, la conciencia de la izquierda no comunista, de una izquierda insatisfecha, que presencia el fracaso del comunismo en su desenlace stalinista, que presencia el movimiento comunista prisionero de sí mismo, desembocando en la situación que pretendía destruir, impotente en la búsqueda de otra perspectiva, de nuevas ideas. Recientemente existe una tentativa de renovación, de reagrupamiento en torno a la idea de la autogestión; es una idea con futuro. Sea lo que sea este movimiento ha dudado y fluctuado tanto, se ha descompuesto y recompuesto de tal forma, que su única toma de conciencia se ha reflejado únicamente en un hombre si-

tuado al margen del movimiento político y que discute con él sobre cuestiones de orden moral.

—Para terminar con Sartre y con una visión global y retrospectiva ¿se arrepiente usted de aquella serie de malentendidos, de equívocos que impidieron la existencia de un diálogo?

—Uno siempre puede arrepentirse; pero eso ya no cambia nada. Es un síntoma claro de que algo ocurre, ya sea desconfianza o sospecha recíproca, y yo creo que la tal desconfianza y sospecha han existido por ambas partes. Hay algo que me molesta mucho en Sartre, es la inmensa distancia entre su teoría y su práctica. Por cierto ¿acaso tiene una teoría? Yo no la veo por ningún lado, pues el existencialismo no fue más que un simulacro de teoría intentando llenar algunas lagunas del marxismo oficial, no siendo el único en la intentona. ¿El práctico-inerte? ¿Lo seriado? Veo en el práctico-inerte un concepto no muy alejado del de cotidianidad, aunque menos concreto y rico. El concepto de cotidianidad va más allá en el análisis dialéctico de la realidad del mundo moderno al partir del mundo de las mercancías, de su sistema de equivalencias, o sea de repeticiones y series, si deseamos utilizar la terminología al uso. Estoy absolutamente sorprendido por la distanciación entre la teoría y la práctica. Sartre ha tomado partido, con mucha valentía y generosidad, por un extremismo de izquierdas con el cual su teoría, en la medida en que existiere, no guarda ninguna relación, o ésta no se percibe. Su "pensum" sobre Flaubert me deja entrever la glosa, la exégesis, el metalenguaje:

treinta mil páginas de glosa sobre tres mil páginas de Flaubert, el metalenguaje multiplicando por diez, aproximadamente, las dimensiones de la obra inicial quizás sea formidable, pero me aburre soberamente. El discurso sobre el discurso me cansa, la escritura sobre la escritura me aburre; encuentro que ello es fundamentalmente desesperanza, reconocimiento de derrota, nihilismo, y por ello no me gusta a pesar de que todas esas consideraciones sean muy ingeniosas. Aquí no apunto solamente a Sartre. Mi amigo Roland Barthes ha escrito trescientas páginas muy sutiles sobre la Sarrazine, treinta páginas sobre Balzac y hay ya por lo menos otras tres mil escritas sobre las trescientas de Barthes.

El metalenguaje es el crecimiento exponencial, el único que puede permitirse este lujo hoy en día, y me pregunto si no estamos en presencia de una vasta mistificación. Cuanto más hablamos de cultura más se extiende la incultura. Discutimos sobre el discurso, escribimos sobre la escritura y cada vez escribimos peor.

En el esoterismo encontramos los escritos sobre la lectura de la escritura. ¿No acompañan acaso a la muerte del lenguaje? ¿No realizan el gesto y los ritos de la muerte? Ocurre lo mismo con el urbanismo que nace con la explosión de la ciudad y la descomposición de lo urbano.

Posiblemente soy demasiado severo con Sartre. Pero no le perdono las grandes discusiones en la cumbre cuando nos estábamos batiendo en la base, planteándonos los verdaderos problemas. Le acuso, con mirada retrospectiva, de haber distraído la atención en un momento en que la lucha antistaliniana podía haber sido eficaz. Dicho esto, añadiré que el existencialismo, en tanto que filosofía,

me ha aparecido siempre como un episodio más del deterioro y caducidad de la filosofía clásica. Esa filosofía se nutre todavía de las viejas nociones usadas y archiusadas de sujeto y objeto, de la confrontación interminable del sujeto y del objeto. La confrontación se realiza, entonces, teniendo en cuenta ciertos elementos de la práctica social. Se han dado cuenta de que el sujeto no es intemporal, que va unido a las formas de producción capitalista o bien de que hay una crisis del sujeto clásico en las formas de producción capitalista. En cuanto al objeto, hay una clara percepción de que ya no se trata del objeto en general, sino del producto o de la obra. El existencialismo en tanto que filosofía se sitúa en un compromiso entre los conceptos de la filosofía clásica y el análisis crítico de la forma de producción dominante.

Como tal no veo en él más que una transición entre la filosofía clásica y lo que yo llamo análisis metafilosófico. No se pueden ignorar las nociones y conceptos elaborados por la filosofía clásica. Los conceptos de sistema o totalidad vienen de ella. Hay que aceptarlos aun sometiéndolos a una severa crítica. También el concepto de alienación y otros muchos más son del mismo origen. No podemos eludirlos pero debemos saber que es imposible el contentarse con ellos; hay que tomarlos desde un nuevo ángulo, previa criba crítica. Entre todos ellos, el de sujeto y objeto son los menos utilizables, los más agotados, los más absolescentes, por emplear un término de origen no filosófico. Así pues, creo que a justo título, desde hace unos años, Sartre se ha visto implicado en la destrucción del sujeto clásico, derrota esperada hace tiempo, pues ya Marx y Nietzsche habían hecho justicia a tal concepto.

He ahí mi opinión sobre el existencialismo y Sartre. Una fórmula como "el infierno son los otros", hizo su popularidad junto con otras frases célebres bien pergeñadas; estas frases célebres son la expresión de un nihilismo que no asume hasta sus últimas consecuencias, pues no se puede crear la teoría del nihilismo más que luchando contra él, y tengo que reprochar tanto al existencialismo como al psicoanálisis el no haber abordado de frente este problema, uno de los más profundos. La cuestión, en términos triviales, de la fundación de un nuevo optimismo, en términos mucho más profundos, del sí o no a la vida, a la existencia, planteada por Nietzsche no se ha resuelto, pero ideologías como el existencialismo y en parte el psicoanálisis, la han enmascarado.

—Podría precisar el significado de la frase: "No se puede hacer una teoría del nihilismo si no es luchando contra el mismo."

Si uno es nihilista, se calla y no hace teoría. Por ejemplo, un ultraizquierdista y ultra-situacionista que me encontré ayer, me dijo muy consecuente, que lo mejor era callarse y no decir nada. He aquí sus comentarios; se los transcribo:

"Nos importa ante todo no dejarnos embaucar, rechazar todo significado de las palabras y de los hipotéticos mañanas. Criticando el trabajo, criticamos el productivismo, pero también su impronta sobre el no trabajo. La contestación del trabajo es el robo.

Rehusar producir implica rechazar la producción de

una teoría, una regla de contestación práctica o de saber vivir cotidiano. La socialidad no podemos vivirla más que de forma fragmentada, a veces negativa, lo que da sentido a la violencia..."

Lógico, pero no podemos exigir de estos jóvenes que sean lógicos, no debieran incluso pretender serlo. No puede existir una teoría del nihilismo, sería una especie de contradicción interna. Hacer esta teoría, es ya intentar salir de él. Nietzsche es la lucha misma contra el nihilismo. Lo ataca de frente. El problema de Zarathoustra es el sí a la vida que además surge al fin en *Le chant ivre,* de una forma lírica, infinitamente seductora, aunque no enteramente convincente. ¡En fin! el problema se ha planteado. El nihilismo europeo no cesa. Nietzsche creyó haberlo superado. Yo no lo creo así. Esta problemática, que podemos llamar existencial, no me parece pertenecer al conjunto de la corriente existencialista. El problema subsiste, no ha sido resuelto. La lucha continúa. Por mi parte, lucho contra el nihilismo europeo. Pero constato que se extiende a todo el mundo convirtiéndose en un nihilismo mundial. No ha perdonado ni a la sociedad ni a la juventud americanas.

Vuelvo de América. El fracaso de los años contestatarios se resiente de una manera más amarga que en Europa. ¿Es quizás porque corren ríos de sangre? A causa de estos sufrimientos o a pesar de ellos América latina escapa al nihilismo. También China, o al menos eso espero. Oficialmente no afecta a la juventud soviética, pero no creo en esta verdad oficial. Veo que Europa se hunde en un nihilismo que ella misma encubre. La modernidad ha servido de tapadera y ha velado el nihilismo. Esa modernidad

ha ocultado simultáneamente la instauración de lo cotidiano programado y de ciertas dictaduras asociadas al mismo fenómeno como la tecnología y el crecimiento; también ha servido pues, para disimular el nihilismo. El que hoy se afronte de una manera más lúcida el análisis crítico del eurocentrismo, del logocentrismo, no significa que Europa abandone el nihilismo.

Quisiera mencionar a Robert Jaulin. Me gusta muchísimo lo que hace y cuando leo alguno de sus libros, tanto *Gens du soi, gens de l'autre* como *La Paix blanche,* me siento en la "realidad" de la que habla. Siento presencias cálidas, carnales, me siento inserto en el tiempo, y sobre todo en el espacio y en una vida cotidiana que aún no es la cotidianidad moderna sino la de las tribus amazónicas que describe; mientras que al leer a Lévi-Strauss me encuentro ante un frío clasificador, un hombre con la manía de las nomenclaturas, mediante cuya consecución cree dominar la ciencia. En Jaulin siento algo vivido, no destruido por lo concebido. Percibo un movimiento dialéctico entre lo concebido y lo vivido. mientras que al leer a Lévi-Strauss tengo el sentimiento —compartido por Jaulin, ya que él también ataca a Lévi-Strauss—, que lo concebido asola y destruye lo vivido.

¿Qué es lo que permanece de él? Nomenclaturas, clasificaciones, categorías mentales que pasan por transparentes y que el sabio estima eternas pues las ha tomado prestadas del lenguaje y, según él, sobrevivirán a todas las transformaciones del lenguaje y de la sociedad. A la vista de todo ello me siento unido y totalmente de acuerdo con Jaulin. Pero, en su opinión, la desgracia del mundo moderno es haber abandonado aquella "realidad" prehistóri-

ca, por emplear un término banalizado, no encontrando ningún recurso en Europa, y que ella, Europa, sea la víctima inevitable de un salto atrás, del genocidio y etnocidio. Hay en Jaulin un pesimismo y desesperanza que no se ocultan; bajo la sequedad de Lévi-Strauss la desesperanza se disimula.

—¿Qué ve usted a la derecha, cabezas pensantes o el desierto?

—Hace mucho tiempo que la derecha está descalificada. Ahí tenemos a Raymond Aron, terriblemente agradable, profundamente inteligente que no ha encontrado jamás una idea propia. Ha sabido cocinar ideas de otros, de Max Weber por ejemplo, dentro de su ideología creando así una sociología liberal, pero no pasa de ser un simulacro, un fantasma, el fantasma de las derechas de siempre, lo tópico. ¿El opio de los intelectuales? ¿Cómo en otro sentido el opio del pueblo? ¿Encarna el marxismo, la revolución o la política? Que la gente se drogue con la religión se entiende. Que lo hagan con el conocimiento o la acción es más difícil de aceptar. No pasa de ser un liberal, cuando el liberalismo actual no sirve más que para maniobras de cobertura.

El liberalismo no pasa hoy en día de ser una cobertura del neocapitalismo.

Creo que Raymon Aron no ha entendido jamás la ideología de Marx, y nunca ha sabido aplicar los conceptos al análisis de las transformaciones reales del mundo moderno. Se ha basado en posiciones ideológicas favore-

cidas por el hecho de que el capitalismo subsista a pesar de algunas peripecias que él no acaba de explicar.

—¿No podría la derecha producir de vez en cuando una figura escéptica y noble como Tocqueville?

—Desde la Revolución francesa, las ideas y las nuevas posibilidades proceden de la izquierda.

Los Jacobinos inventaron el patriotismo que recuperado por la derecha se convirtió en nacionalismo. La izquierda lo ha inventado todo, la derecha se ha aprovechado de ello. Raymond Aron es uno de los agentes de la recuperación de ideas de la izquierda por la derecha; entre otras, sirva de ejemplo, las de la planificación y racionalización económica. Esta idea nacida en la izquierda ha sido lenta pero tenazmente, como otras muchas, recuperada por la derecha. Para ello hace falta un centro, ya que en el centro, se realiza el contacto, la mediación, el paso. Raymond Aron es uno de los más hábiles recuperadores en este trasiego, del cual la derecha saca partido, de una forma u otra, incluyendo el aprovecharse del mismo marxismo más o menos difuso y vulgarizado.

El poder en sí no crea ideas: las utiliza. Necesita hombres. Para colmo, los gasta rápidamente, teniendo necesidad de otros nuevos; el poder de la derecha devora el esfuerzo de la izquierda del cual se nutre. Esta germinación de ideas es uno de los grandes procesos del período actual. Además, es conocimiento general, que hoy en día las ideas, y no solamente ellas, se originan en la izquierda. Piense en el Tribunal de Cuentas de la Nación, una de las

bases del poder, una de las bases de la influencia del cuerpo de inspectores de Hacienda, que constituye a su vez una de las bases de la planificación.

¿Quién lo ha inventado?: ¡Los marxistas!

Los medios capitalistas más inteligentes han descubierto, y no solamente en Francia, la posibilidad de este aprovechamiento. Quisieran comprar barato e incluso gratis las ideas de la izquierda; digo gratuitamente, y digo bien, porque es así como la izquierda los ofrece. Se contenta con ver el éxito de sus ideas. Nada tan traicionero como el éxito. El éxito implica un cierto compromiso con la ideología dominante.

Quisiera una vez más abrir un paréntesis para hablar de un movimiento que fue el origen del situacionismo y del que se ha dicho que fue inspirado por el primer volumen de la *Critique de la vie quotidienne:* me refiero a "Cobra". En los países del Norte de Europa, Holanda, Dinamarca, el libro ha tenido un enorme eco, dando lugar al nacimiento del movimiento "Cobra", iniciado por pintores, por críticos cuyos principales representantes son Asger Jorn, muerto el año pasado, y mi amigo Nieuwenhuis, de Amsterdam, arquitecto, utopista creador de "Nueva Babilonia", hoy reconocido y admirado en Holanda ya que los planos de la "Nueva Babilonia" figuran en el Museo Municipal de La Haya habiendo merecido un gran premio de no sé cuántos florines recibidos de manos del príncipe Bernardo. Este distinguido personaje en el acto de entrega dijo: "Señor Nieuwenhuis, la sociedad que usted desprecia y combate sabe distinguirle, honrarle." Todo ello prueba la inteligencia de la burguesía, hábil en la operación de recuperación de ideas.

El movimiento "Cobra" llegó a través de Nieuwenhuis a los provos de Amsterdam. El proyecto "Nueva Babilonia" se inicia en 1953. Para Nieuwenhuis, el ambiente afectivo no es exterior al espacio, y el espacio no es indiferente a la afectividad. En suma, recoge mejorándola, una gran tradición arquitectónica según la cual el espacio suscita o crea algo, sea recogimiento, alegría, tristeza, o sumisión, en fin, que el espacio es activo. Digo "suscita" y no "expresa". Todo ello Constant (así se hace llamar Nieuwenhuis) lo ha llamado arquitectura de ambiente. La idea de la creación de situaciones proviene en parte de Constant, que pensaba construir en su "Nueva Babilonia" espacios creadores de ambiente, de afectividad, de situación, lo que yo llamé la teoría de los momentos. Estuve de acuerdo con los situacionistas cuando progresaban en sus ideas de creación, de producción de situaciones nuevas. La teoría de los momentos convergía con la investigación en la creación de ambientes, de situaciones. La idea de escapar a los módulos venidos del pasado, a la repetición, era a la vez poética, subversiva y audaz. Implicaba un proyecto de vida diferente. No es fácil inventar nuevos placeres ni nuevas formas de hacer el amor. ¡En fin! Resumiendo: tuvimos un gran empeño en la idea de crear o inventar, producir algo que no fuera cosa sino situación. Yo puse en contacto a Raoul Vaneigem con Guy Debord. Voy a recordar algunos episodios de aquella historia de amor. Nos conocimos a través de nuestras mujeres y aún recuerdo momentos maravillosos, de cálida amistad, olvidados toda desconfianza, toda ambición, toda maniobra. No sé si para todos ellos era lo mismo, especialmente para Guy Debord. Por mi parte, había derri-

bado toda barrera, toda sospecha. En una atmósfera de comunidad pasional discutíamos durante noches enteras. Guy Debord vivía por entonces con Michèle Bernstein en una habitación miserable, calle Saint Martin, en el pasadizo Clairvaux. Bebíamos alcohol, a veces tomábamos excitantes, siendo aquellas noches de tal fervor, de una tal amistad —más que una comunicación, una comunión— que han dejado en mí un vivísimo recuerdo; así mismo guardé un vivo recuerdo de un viaje que hice con Guy y Michèle a mi casa de los Pirineos. Hicimos el trayecto en coche. Paramos en Saint-Savin para ver las pinturas y a continuación en Lascaux, donde aún se podían visitar las grutas. Las discusiones y conversaciones eran interminables. Constatamos que tanto las pinturas de la cripta de Saint-Savin, como las de Lascaux no fueron hechas para ser vistas; fueron hechas para estar allá, pero ¿Cómo y por qué? Barajamos todas las ideas posibles e imaginables, previsibles e imprevisibles sobre el arte, su decadencia y superación, sobre lo visible y lo invisible. Después de una parada y una curda memorable en Sarlat, Guy y Michèle pasaron unos días en mi casa. Discutimos sobre infinidad de temas, por ejemplo, sobre la fiesta y su relación con la vida cotidiana. Más tarde decidimos resumirlas en un texto. Les pedí su redacción. Lo hicieron, lo escribieron a máquina y me lo dieron. Me serví de este texto, resultado de nuestra reflexión mejor dicho de nuestra efervescencia en común. Después me acusaron de plagio y nos enredamos; la acusación doblemente falsa no me gustó en absoluto. Es exacto que muchas de las ideas contenidas en el libro sobre la Comuna vienen de aquellas conversaciones, sobre todo el considerar la Comuna de París

como una fiesta revolucionaria. Lo que no procede de aquellas conversaciones, es la idea de la Comuna como retorno de los obreros expulsados por Haussman a la periferia de París, y reconquistando por la fuerza el centro de la ciudad el 18 de marzo de 1871.

Más tarde, naturalmente y sin previsión, cambiaron los tiempos, cambió el amor. Otra causa se superpuso a la primera: una mujer. Una separación, papeles desaparecidos, una dirección perdida. Y un artículo que yo escribí titulado *Seréis todos situacionistas* que no apareció. ¿No es ridículo? Desde ese momento me han atacado violentamente. Nunca me he dignado responder. ¿Por qué? Un afecto que muere, nada más. Que la otra parte se sienta o no decepcionada, no me interesa. Su acusación de plagio me parece ridícula. Siempre hay orejas complacientes para escuchar acusaciones. Echo de menos la amistad, el efecto, la comunión: una vez acabados, ¿para qué cubrirse de lodo? Todo ello ya no me interesa. Apenas he leído algunos de sus ataques. ¿Por qué darles importancia? Lo importante fue aquel período de efervescencia, de descubrimiento, de amistad, algo irremplazable; una vez perdido, es irreparable.

Creo que formamos una auténtica vanguardia: a continuación, el movimiento situacionista sufrió un devenir activo y efímero. La riqueza del principio, toda la invención de situaciones se perdió y congeló; se convirtieron en especialistas de la injuria y de la consigna directamente eficaz, por ejemplo los grafitti del estilo de: "No trabajéis más, divertíos." Todo ello estaba dentro de la línea original pero, en mi opinión, empobrecido en cuanto a la idea de invención, de creación de situaciones nuevas, idea utó-

pica pero no demasiado, ya que efectivamente nosotros mismos habíamos vivido o creado una situación nueva, la de la efervescencia en la amistad, la de una microsociedad subversiva y revolucionaria en pleno corazón de una sociedad, que, además, lo ignoraba.

Desearía insistir únicamente sobre este tema. Los libros publicados por mis ex-amigos no carecen de interés, pero el de Vaneigem *Traité de savoir-vivre,* funda un nuevo elitismo de izquierdas. ¿Elitismo? ¿Por qué no? ¿Subversivo? ¿Revolucionario? ¡Qué ironía! ¿Cómo? ¿Por qué mediación? ¡Elitismo unido a autogestión! Stirner "proudhonizado". Marx dijo con bastante guasa que los movimientos de izquierdas y los marxistas franceses desembocaban siempre en el "stirnerismo proudhonizado". Sé que ese peligro me acecha. Trato de evitarlo. En Vaneigem consiste en una mezcla de individualismo y de autogestión concebidos a la manera de Proudhon como una autosuficiencia de base, descuidando los problemas globales, sobre todo los problemas del Estado. Los libros de Vaneigem no carecen, a pesar de ello, de interés. En cuanto al libro de Debord sobre la "sociedad del espectáculo", no me parece ni más ni menos interesante que los de Mc Luhan. Debord caracteriza la sociedad contemporánea por uno de sus rasgos sociológicos, la facilitación en imágenes del espectáculo. El libro de Debord se presenta como una serie de tesis. Sus amiguetes y él mismo han lanzado consignas antisociológicas con las que no estoy de acuerdo. No me gusta nada la sociología en tanto que ciencia especializada, que enfoca desde el ángulo de la especialización los problemas globales, que por tanto los oculta; encuentro que los sociólogos hacen demasiado so-

ciologismo. *La Société du spectacle* es un libro impregnado de sociologismo. La política, la ciencia del Estado, ni se asoman a él. Es una forma más de poner a la sombra los problemas del Estado. Creo que el movimiento situacionista se ha empobrecido progresivamente a partir de la confusa riqueza de sus inicios. Se ha muerto. No impide que la cotidianidad continúe siendo un concepto teórico y crítico. Había olvidado decir que mis ex-amigos situacionistas se agitaron muchísimo en relación a la revista *Arguments,* a cuya muerte además yo contribuí. En una reunión, con la asistencia de Axelos, Duvignaud y Morin, expliqué que la revista había tenido su momento y que ya había dado todo lo que tenía que dar. Mis amigos situacionistas —aún eran mis amigos—, se agitaron muchísimo e intentaron una maniobra consistente en reemplazar *Arguments* por la *Internationale Situationniste,* su propia revista.

Ese era el ambiente, ese es el lado odioso del parisianismo, de esas capillitas que libran combates, que luchan entre ellas a muerte.

—¿Ha tenido alguna vez la sensación en el curso de su trabajo y de sus amistades, de ver constituirse una capilla en torno a usted mismo?

—Lo he evitado siempre. En Nanterre en 1967, combatí esta tendencia indicando a los profesores ayudantes —Jean Baudrillard, René Lourau y Henri Raymond— que cada uno diera un curso sobre su propio trabajo, sus propias perspectivas, y siguiera su propia dirección, innovando una tradición universitaria, donde los profesores

normalmente formaban grupo y capilla en torno al catedrático. Fuera de la Universidad, en otros medios, tanto en la Ecole des Beaux Arts, unidad de arquitectura, como en los diversos movimientos políticos de oposición al Partido, he evitado entrar a formar parte de un grupo. Me horroriza el espíritu de capilla. En él me siento inmediatamente asfixiado. Si rompí con los situacionistas fue porque tendían a constituir un grupo cerrado. No pienso que la *Critique de la vie quotidienne* pueda servir de pretexto para la constitución de un grupo. El libro va dirigido a grandes grupos genéricos, como las mujeres, los estudiantes, los jóvenes, los que quieren cambiar la vida.

He insistido a fondo sobre la metodología que sigo. Tomo un concepto lo llevo hasta sus últimas consecuencias y lo dejo ir a la deriva, reanudo entonces el contacto con los hechos y procuro no sólo que se disemine, sino que fecunde la práctica, como he hecho con el concepto de alienación cuya trayectoria he intentado resumir.

—*Sin embargo, cada vez que ha fundado una revista o participado en su fundación, tenemos el ejemplo de* Arguments *o de la* Revue Marxiste, *no lo hizo con la finalidad de reagrupar en su entorno ideas en las que creía o de movilizar energías?*

Sí, pero desde que existe una tentativa o tentación del grupo a cerrarse sobre sí mismo, dejo de esperar de él que movilice energías. En ese mismo momento lo rompo, lo abandono. Este fue el caso de *Arguments.* De este grupo derivan un cierto número de ideas más reformistas que

subversivas. Por ejemplo, la idea de examinar el papel de la clase obrera, la relación entre las ciençias de la naturaleza y las llamadas ciencias de la realidad humana, en fin, un cierto número de reconsideraciones. Yo estaba mucho más cerca del grupo de los situacionistas en el momento de su formación; he pasado más horas con Guy Debord que con los líderes del grupo *Arguments*. En relación a dicho grupo siempre he permanecido al margen. Estos dos grupos concurrían, eran competidores. Por eso se ha intentado la operación de saqueo de uno en beneficio del otro.

Todo ello nos lleva o nos devuelve al estructuralismo. Ha agravado el nihilismo europeo. Ha sido la ideología dominante de este tiempo, seguida por la extrema ingenuidad de la izquierda, que creía que todo lo que parecía nuevo era verdadero y bello. El estructuralismo ni era tan nuevo, aunque aparecía como tal, ni tan ultra-moderno. La izquierda ha marchado hacia él como un solo hombre y mientras lo hacía ingenuamente la burocracia del Estado es la que ha estructurado efectivamente el país, eficazmente y osaría decir que a manotazos. Estructuraba por todos lados. Administrativamente tomaba posesión del saber, del espacio, enmarcándolos en estructuras burocráticas.

Mientras tanto, la izquierda ideologizaba sin saber que, a través de la ideologización sostenía la práctica burocrática. Por entonces, surgieron deliciosas polémicas de las que todavía nos acordamos entre Lévi-Strauss y Ricoeur sobre la naturaleza del estructuralismo. ¿Idealismo o materialismo? ¿Anti-histórico o no? Jamás aparecía en sus discusiones la relación entre ideología la política, o

la práctica social en vías de estatización. Eran unos ingenuos, Ricoeur aún más que Lévi-Strauss. Yo no creo tanto en la ingenuidad de Lévi-Strauss, su brillante carrera prueba lo contrario, mientras que Ricoeur fue verdaderamente un filósofo ingenuo.

Bajo esta barahunda, ocurría algo importante: la acción del Estado no solamente sobre el país, sino a escala mundial. La instauración de la manumisión estatal, el crecimiento de la empresa estatal sobre la realidad económica y social.

—Pero, ¿no cree usted que la homología que se percibe entre el estructuralismo y la reorganización del Estado, tal como se manifiesta después de la venida de la V República, precisaría de un análisis más sutil?

Lo que afirmo y repito es sobre todo que la izquierda ha sido el proveedor de ideas de la derecha, una de mis teorías familiares. Son gente de izquierdas los que han inspirado en el período Chaban la teoría llamada de los "contratos de progreso". Es lo que yo llamo la recuperación. Se habla de ello sin ton ni son. Existen mecanismos precisos para la recuperación, es decir la producción de ideas por la izquierda y su explotación por la derecha. La palabra "recuperación" no quiere decir nada fuera de este contexto. El patriotismo ha sido inventado por la izquierda, los jacobinos inventaron el Estado, el cual se ha convertido en sede de todo lo conservador, de todo lo que mantiene inmóviles las relaciones sociales. Creo que este proceso no ha terminado. En lo que concierne a lo con-

un tumulto y una gran confusión durante algunas horas en el centro de Nueva York, Pero todo ello no constituye una auténtica noción de vanguardia, no pasan de ser simples constataciones.

—¿Y el psicoanálisis? ¿Debemos archivarlo también en el museo de falsas vanguardias?

—Mi posición ante el psicoanálisis es más o menos la siguiente: tuve hacia él desde el principio un prejuicio desfavorable. ¿Por qué? Georges Politzer llegó, hacia 1922, no recuerdo la fecha exacta, de su Hungría natal. Había seguido, dijo, en Viena un seminario de Freud. Estaba imbuido, impregnado de psicoanálisis. Politzer era dogmático de naturaleza, de temperamento, con mucha fuerza además y una cierta brutalidad. A su llegada a París desconocíamos el psicoanálisis. Un médico llamado Allendy comenzaba a dar charlas o conferencias sobre las ideas de un tal Freud de Viena. Fue violentamente combatido en los medios cultivados, salvo por los surrealistas. Entonces Politzer atacó el tema como un toro bravo. Era brutal y sus interpretaciones groseras. De ahí aquella escenita que me predispuso contra el psicoanálisis. Cenábamos en su casa. Hablando de diferentes cosas, dejé por casualidad el cuchillo sobre la mesa apuntando a su mujer; se levantó y me dijo: "¡Vete de aquí, cerdo, quieres acostarte con mi mujer!"

¡No dejan nada al azar, nada es insignificante para los dogmáticos! ¡Qué pesadez! ¡Qué penosa se hace la vida con ellos! Algunos años más tarde Politzer bajo el influjo

de los soviéticos y de la dirección del partido comunista, inició una campaña contra el psicoanálisis tan violenta como su anterior adhesión. Los artículos de Politzer en los que aparece como defensor encarnizado del psicoanálisis los podríamos encontrar en la revista *Philosophies,* números uno y dos, probablemente, así como en los números primeros de la *Revue de psychologie concrète.* Cuando escribió la *Critique des fondements de la psychologie* estaba ya desengañado o desilusionado, aunque quizás no totalmente. Este es el origen de mi reserva acentuada por el éxito del psicoanálisis cuando se convirtió en una profesión y en una institución.

Dicho esto, repito que el psicoanálisis tiene el mérito de haber aportado al lenguaje y al concepto la sexualidad. Digamos que (como Marx respecto al trabajo) ha recogido algo humillado, arrojado a los recovecos de la vida cotidiana y lo ha iluminado, lo ha sacado a la luz del día, a la existencia teórica y en cierta medida a la existencia social. Desde hace veinte siglos, el judeo-cristianismo aplasta la sexualidad, junto con el deseo y el placer. Jamás se dirá suficientemente hasta qué punto el cristianismo, injertado en el judaísmo, ha odiado el placer. Puedo decirlo en nombre de mi educación cristiana en la que el placer era considerado como el enemigo —no me refiero solamente al sexo, en tanto que sexo, sino al placer en general—. En una familia cristiana el placer, el deseo, el gozo, eran pecado. En cuanto al sexo, era la vergonzosa localización del gozo. El placer, y no la satisfacción, distinción que se impone y aclara ciertas situaciones. El placer era considerado como el enemigo, el diablo. El mérito de haber arrancado el velo a esta tendencia, que enterraba, con

el sexo, el placer en general, el haber sacado a la luz del día la sexualidad, es un mérito inmenso. En lo concerniente a la investigación analítica, hace ya mucho tiempo que expuse una distinción, con motivo de las discusiones en el seno del partido comunista. Este punto de vista fue publicado en la revista *La Raison,* en la que hacia 1950 se tocaron varios problemas de este orden. Hay que distinguir los hechos, las constataciones, incluidas las experiencias e intervenciones clínicas, de los conceptos e interpretaciones. Respecto al lado clínico, existen los practicantes del psicoanálisis y ellos deben pronunciarse respecto al mismo, a la forma en que proceden, a como abordan al paciente y como son abordados por el mismo. En tanto que profesión e institución existen reservas respecto al psicoanálisis. Como aplicación clínica, ¿por qué no aceptarla? La medicina también sufre una organización capitalista que no le impide haber alcanzado un cierto progreso; con la cirugía ocurre lo mismo. Se pueden decir muchas cosas sobre la profesión médica, sobre la cofradía de los médicos, sobre la forma en que funcionan los hospitales o en que se practican las operaciones quirúrgicas, pero eso existe, funciona. A título clínico, el psicoanálisis como la psiquiatría tienen una cierta existencia social e institucional, y corresponde a los propios psicoanalistas saber si curan o no, qué es lo que curan y a quién. Es asunto suyo y no me concierne. Entre ellos, supongo, debe haber una deontología. A nivel de conceptos, el psicoanálisis ha aportado el de libido, el de tópico, el ello y el yo, el superego, Eros y Tanatos. Encuentro estos conceptos limitados. Veamos por ejemplo el de libido. Consideremos su genealogía. En la línea agustiniana, el concepto de la libi-

do me parece más rico que en Freud —menos desarrollado, pero más rico— ya que distingue de la *libido sentiendi,* es decir el gusto por la sensación y el gozo, la *libido sciendi,* la concupiscencia del saber, terrible reducción del mundo al saber que asoló Occidente. Además y sobre todo la *libido dominandi,* la voluntad de dominar, el poder. En mi opinión, esta última va más lejos que el deseo de placer, o el de saber. Con la duración de la sociedad capitalista, la gigantesca promoción del Estado con su "mundialización" se ve la acción en todas partes de la voluntad de poder. No es solamente el interés en el sentido estrictamente económico el que explica este conjunto de fenómenos. Es decir, el hecho de que en todas partes en la sociedad, de abajo arriba, se refuercen las relaciones de dependencia y de dominio simultaneados con relaciones de explotación; y que la explotación no pueda separarse del dominio, de la humillación y del resentimiento. Creo necesario reconocer una participación eminente a la libido dominandi. Las luchas entre los grupos y los individuos no aparecen en toda su complejidad, más que si se pone a un lado, o se ignora en la esencia misma del interés y del deseo, la necesidad de dominar, de alcanzar el poder y el placer del mismo. La categoría de placer —admitiendo que lo sea— debe extenderse más allá de los límites que le fijan inconscientemente, me atrevo a decir, los psicoanalistas. Hay que admitir que el poder proporciona los más intensos placeres y que incluso en el erotismo y en el amor, existe, disimulada o no, una tentativa de poder, de dominación. La inherencia del resentimiento contra el dueño y la identificación con el mismo, aclara las situaciones de dependencia, por ejemplo en las mujeres. Conside-

ro esta interpretación mucho más rica que la psicoanalítica. En cuanto al inconsciente, es un concepto discutible. Considero que engloba demasiadas cosas, incluso cuando se rechaza su substancialidad, cuando se hace de él algo más que la realidad escondida, una esencia lejana. Se incluyen la memoria y el cuerpo y la resultante de la historia general e individual. Para mí, el inconsciente es lo mismo que los reumatismos para los médicos de hace veinte años. Se hablaba de ellos, y ahora nos hemos dado cuenta que con esa palabra se describía un grupo de enfermedades distintas las unas de las otras. Al mirar con más atención el haz se deshace. Podemos decir que el psicoanálisis ha tenido su forma de acción y su eficacia. Su gran desgracia es haberse convertido en una ideología. Esto se ve bien claro en América. En Francia la ideología dominante es el estructuralismo. Para los americanos, el estructuralismo francés no pasa de ser una variante del empirismo lógico. Apenas creen en la importancia del estructuralismo; entra en el empirismo lógico, puesto que se ocupa también del lenguaje, de la lingüística, etc, etc. Así pues, el psicoánalisis juega el papel de ideología dominante en América, con todas sus repercusiones prácticas. Se podrá responder que el marxismo ha corrido una suerte análoga en la U.R.S.S. Philippe Sollers ha escrito recientemente algo chocante: dice que el psicoanálisis agarró la peste en América y el marxismo el cólera en Rusia. Original, pero mucho me temo que el propio Sollers, haya agarrado a la vez la peste y el cólera. Quizás el esfuerzo para restituir el pensamiento freudiano auténtico reviste cierta importancia. Lo que me molesta es que el psicoanálisis no haya roto con su cáscara original, su cuna, su lugar de origen,

es decir, con el judeo-cristianismo. Percibimos ahora que Freud quizás haya engendrado algo nuevo, pero que permaneció atrapado en las redes de la moral, de la ideología. Su desconocimiento de la mujer, y como consecuencia del placer, va apareciendo poco a poco. El no haber roto con el judeo-cristianismo y la moral burguesa reduce considerablemente el alcance de su descubrimiento. Ha traído al lenguaje y a la conciencia una realidad aplastante, pero no ha roto el molde en el que dicha realidad había sido ahogada. Si hay que conceder al instinto de muerte el rango que Freud le atribuye, puesto que él describe un mecanismo, instinto de vida, instinto de muerte, en el que ambos juegan en igualdad de condiciones, creo que la codificación y aceptación del mismo sirven al nihilismo europeo. En todo caso, el sí a la vida, si se puede pronunciar como Nietzsche esperaba, no se puede encontrar en la vía trazada por Freud y los psicoanalistas. No encuentro en ellos la capacidad, la potencia para construir una nueva civilización, una reafirmación de la vida, una aceptación del ser. Este problema que late en Heidegger y Nietzsche no me parece resuelto por el psicoanálisis. Tampoco por el marxismo. Ni la apología del trabajo, ni la anti-marxista del no trabajo nos conducen hacia la solución. Al contrario. Nos encontramos ante una problemática vital, digamos existencial aunque tenga mis reservas sobre el término. El abismo se abre ante nosotros, hay que franquearlo bajo pena de muerte.

—Ve usted quizás con un divertido escepticismo las recientes tentativas de reinterpretación del psicoanálisis desde un án-

gulo materialista como en L'Anti-Oedipe? *¿Le parece un intento interesante?*

—Es interesante, pero las tentativas de Deleuze y Guattari, Lyotard y algunos otros, se han producido por la crisis del psicoanálisis, por el hecho de que no cumple sus promesas; hoy oponemos una psicoterapia larga a la cura analítica que las escuelas freudianas concibieron. La crisis del análisis engendra necesariamente obras como *L'Anti-Oedipe.* La crisis conduce a la disolución. En sí, y hablando filosóficamente, estoy sorprendido por la fuerza con la que Deleuze y Guattari se retrotraen a Bergson. En la página 114 del libro la referencia a Bergson es evidente. A la identidad se opone la fluidez y ¿por qué no? No me repugna la idea. El éxito es debido a que mucha gente pierde su identidad. El psicoanálisis no se la restituye y ellos toman posiciones. Teorizan, ideologizan sobre esta materia. Les va bien caer en la fluidez, pero la fluidez es también lo informe, y si la lógica y la forma en sí mismas son exageradamente identificatorias, de la fluidez informe, se llega a no poder ni hablar. Aquí también se nos presenta otra forma de nihilismo, nihilismo incluso en relación al lenguaje. Además, Deleuze y Guattari toman alegremente partido: su lenguaje fluye con una informe fluidez. El flujo de las palabras es difícilmente separable de otros flujos, como la sangre, la mierda, y algunas "esquizofrenias" más. Este sentido de la noción flujo no deja de ser divertido. Hay otras acepciones con origen en tal o cual ciencia, en economía política, o en la teoría del espacio. Pero tomado así es divertida en sí misma. Hay en ello una paradoja, un profundo humor. Pienso que Deleu-

ze es un humorista demogógico. El psicoanálisis, en su mejor momento, no se refiere más que a las relaciones interpersonales. Luego descuida, y por tanto oculta el problema global. ¿La economía "libidinal"? Creo que es una broma, como para hacer olvidar la de los petro-dólares. Bromeo, pero no tanto. No creo que se pueda hablar de nuestra época sin poner en primer plano el análisis del capitalismo, de la burguesía, del Estado. Si se me dice que soy revolucionario y subversivo porque mi mamá me ha quitado la teta o el biberón de la boca, o bien me río, o si veo que el tipo delante de mí toma su idiotez en serio, me enfado.

—A veces los que dicen eso dan prueba de un poco más de sutileza. ¿No cree que está atacando molinos de viento?

—No estoy muy seguro de ello. El problema del psicoanálisis está lejos de haber sido agotado. Hace mucho tiempo que acuso a Freud y a los analistas de su ignorancia frente a las mujeres: Un Lacan no conoce a las mujeres luego es un cuentista y un estafador, pues se permite hablar de sexo y de libido. Cuando una mujer lo sorprende en flagrante delito de ignorancia, se venga con bajeza. Pienso en Luce Irigaray. Ocurre que por muchas razones, unas de orden filosófico y otras de gusto personal, he tratado y me han gustado las mujeres, y creo haber llegado, en cierta medida, a conocerlas. Este conocimiento sólo puede alcanzarse a través de una cierta desconfianza vis a vis del conocimiento abstracto; desconfianza que no lo reduce, pero que le impide ser reductor. Me encanta que

la ofensiva última contra el psicoanálisis sea dirigida hoy en día por mujeres que han puesto a los analistas contra la pared. No me refiero solamente a Luce Irigaray, sino a tantas mujeres que he conocido, sea en el M.L.F., sea en el Women's Lib de Nueva York y que acusan violentamente a los psicoanalistas de haber mantenido la falocracia. Creo que el problema de las diferencias va mucho más lejos de lo que los estudios del psicoanálisis señalan. Estoy convencido de que la diferencia en general y la diferencia sexual en particular comienza apenas a vivirse y pensarse, y que la experiencia de las mujeres comienza solamente a esclarecerse. La diferencia ha sido proscrita durante siglos por los hombres; han perdido el placer, en principio por el cristianismo, más tarde por la moral burguesa.

Han perdido el sentido del gozo, del placer, de ahí la obsesión de hoy en día.

La restitución del placer no se realizará por la vía teórica, sino por la liberación efectiva de las mujeres —y no lo digo en un sentido demagógico—. En este aspecto creo haber declarado que la píldora es más eficaz que el psicoanálisis. No hay una receta exacta para resolver los problemas del amor y de la vida cotidiana. Si alcanzamos la creación de un nuevo optimismo, si encontramos una salida y superación del nihilismo, será debido en gran parte, a las mujeres. La píldora y un número elevado de procesos recientes contribuyen a crear nuevas situaciones. Discutimos sobre ello al principio del situacionismo con mis ex-amigos. Es cierto que se van creando nuevas situaciones. Vimos nacer el amor cortés en la Edad Media, en Occitania, el amor individual que ha suscitado situaciones

múltiples, novelescas o reales. El empuje de la mujer puede contribuir a la creación de nuevas situaciones. En este sentido, continúo siendo situacionista, en el preciso momento en que los situacionistas han abandonado esta faceta, la más rica de la búsqueda teórica que comenzamos hacer una quincena de años.

Otro asunto. Hasta no hace mucho tiempo había una doble cultura —empleo esta palabra con todas las reservas— una doble enseñanza. Una enseñanza oficial, impartida no solamente en la escuela, sino en la familia; esta enseñanza comportaba la moral y el saber. Era recibida a la luz del día, cara a cara. Se os lanzaba las verdades a la cara. Pero existía también la parte clandestina, subterránea, lateral —como diríamos en terminología elegante y pedante— de la consciencia, de la cultura. La que nos llegaba a través de los susurros, las confidencias, oral y no escrita. Y esta enseñanza extremadamente rica llevaba en sí la educación sexual, que se transmitía por las confidencias de las mujeres, de las chicas. Esta cultura subterránea era esencialmente la cultura de las mujeres. La cultura de los hombres, oficial moralizante se basaba en el saber, la lógica, la tradición escrita, los libros de texto, la literatura. Paralelamente fluía subterránea una transmisión oral, un contagio, una comunicación directa, más difusa, oscura, concerniente a toda clase de temas, desde recetas de cocina hasta las formas de hacer el amor o de no tener niños.

En esos Pirineos donde he pasado todas mis vacaciones, he asistido a la desaparición y muerte de dicha cultura subterránea aplastada por la cultura oficial, centralizada, por los medios de comunicación de las masas, por la radio primero y después por la televisión.

¡Extraordinario empobrecimiento! Estoy persuadido que existe desde hace siglos y siglos, un control de natalidad y fórmulas anticonceptivas trasmitidas de generación en generación. Cuando era adolescente y paseaba con las chicas por la montaña, les oía hablar de una hierba que recogían bajo los viejos puentes de efectos extraordinarios. Gente competente me han asegurado que la artemisa surtía efecto sobre todo en organismos jóvenes. Esta cultura trasmitida a través de los siglos era de una prodigiosa riqueza. Tampoco la cultura de los proverbios anterior a la cotidianidad, padeció la pobreza y la miseria de la cotidianidad. La transmisión oral de los refranes, de las recetas tanto de cocina como eróticas, ha sido destrozada, aplastada por la cultura de lo escrito, por lo oficial, por la lógica y lo lógico. El psicoanálisis no es otra cosa que la compensación por la desaparición de esta cultura sin su eficacia; pues así era como los hombres y las mujeres conocían el sexo. La asfixia del sexo no sobrevino más que en la cultura oficial. Yo he conocido aún en los Pirineos esa marginalidad oscura en cuyos límites se situarían las brujas y los herejes.

En mi pueblo, de niño, había una mujer extraña, contrahecha, solterona claro está. Se la recibía en mi casa con grandes honores. Sin hacerla pasar a las habitaciones oficiales, comedor o salón, se le daba de comer en un rincón de la cocina, pero los mejores manjares. Hacía muchas cosas, enterrar, amortajar, llevar recados (era la Celestina). Creo que hacía otros muchos papeles en la vida subterránea de la comunidad. Había también el tonto del pueblo. Hoy se le internaría. Entonces estaba perfectamente integrado en la vida del pueblo. Era campanero, oficio que

ejercía con un arte hoy desaparecido, pues tenemos un carillón eléctrico. Cuando el tonto del pueblo tocaba a boda, entierro o bautismo confería a ello una expresión más que un significado. Creo que la cultura subterránea persiste en muchos países en tanto que soporte de la cultura oficial. Jaulin la percibe, no así Lévi-Strauss. Sin embargo, el aplastamiento de la misma continúa a escala mundial. Si yo la he vivido en los Pirineos, es debido a ser esta una zona periférica, durante mucho tiempo aislada, barrida por herejías, con mil historias de brujas, de gente quemada en el siglo XVII. No se como los etnógrafos llegan a descubrirlo, puesto que no se les provee más que de textos oficiales, interpretaciones y símbolos oficializados de todo lo instituido, lo que hace difícil captar dicho soporte de la cultura "frontal". No me gusta ni la palabra "cultura" ni "frontal" o "lateral" pero creo que definen algo concreto. El psicoanálisis se me presenta como el envés moderno de esta cultura, como su restitución incompleta, conceptualizada, intelectualizada, elitizada, incapaz del impacto directo que tenían las confidencias, las cosas susurradas de oído a oído. Este mundo debía desaparecer, pero será difícil reemplazarlo. No comparto la nostalgia de Robert Jaulin, que busca en la cuenca del Amazonas lo que yo he encontrado sin más en los pueblos del Pirineo. Una cierta forma de vivir, una cotidianidad que no era la moderna, programada, la de la satisfacción de las necesidades clasificadas en la que uno encuentra enfrente de sí el objeto que satisface la necesidad. Aquella vida cotidiana de antaño era algo completamente diferente. Cuando pienso en la existencia en aquellas comunidades tan cerradas tengo también la sensación de un ahogo to-

tal, de restricciones que la gente, por supuesto, no acusaban como tales, que se vivían sin sentirlas como limitaciones. Vivir en su propio pueblo, en su comunidad, ocupar un puesto y conservarlo, constituía para ellos la única necesidad. No quiero ceder a la nostalgia. Sin embargo no hubieran podido continuar así durante siglos; no hubieran soportado la visión de la vida actual con aquella carencia de medios y recursos. Eran necesarias compensaciones que les permitieran continuar. Sin ellas, la especie humana hubiera sucumbido hace mucho tiempo. Las mujeres hubieran renunciado a tener hijos. Ha sido preciso que la mujer para sobrevivir a través de la explotación, la opresión y la humillación haya alcanzado las compensaciones del placer, aunque no se hable de ello. Lo mismo es aplicable al hombre, a los niños. Todos tomaban sus revanchas. Algo les sostenía, les ayudaba a vivir. La modernidad lo ha saqueado todo: lo que ha dado a cambio es seco, frío, programado. El malestar crece de día en día, y toma finalmente la forma del nihilismo, producto del logocentrismo; pero no basta, para remontarlo criticar la lógica, el Logos, el logocentrismo y el euro-centrismo. Por el contrario hacerlo bordea el abismo. Quería hablar de todo ello porque encuentro en la fascinación del psicoanálisis, una huella remota de lo que fue el subconsciente popular, y paralelamente, un esfuerzo por llenar el vacío; pero el psicoanálisis ha quedado lejos de llenar dicho vacío. Creo difícil llegar a medir el papel del psicoanálisis en América, si no tenemos en cuenta que los E.E.U.U. no han conocido o lo han hecho muy parcialmente estas formas arcaícas de cultura, ya que es un pueblo y un país inmenso, en el que la ciudad precedió al campo, a donde los

emigrantes llegaban a través de puertos que eran ciudades ya importantes, para de ahí extenderse hacia el oeste.

Han conocido separaciones étnicas, pero no las formas comunitarias de que hablamos en relación por otro lado con los grandes mitos agrarios. Aquellas formas de vida decaen desde hace siglos. Por ello, no hay que echarlas en falta, pero vemos como a través del psicoanálisis se podría eventualmente edificar un substitutivo de aquel saber popular, de aquellas prácticas transmitidas subterráneamente.

VII MARX NO HA MUERTO

—Fundamentalmente, ¿Cree que el marxismo pertenece al mundo del pasado o al actual?

—Yo diría que el marxismo pertenece a un mundo ya pasado, pero designa el mundo que nos acoge. No podemos entender el mundo actual sin partir del marxismo, de su historia, de sus dificultades y problemática. He escrito y me reafirmo en lo dicho: "A un primer error, que consiste en citar a Marx dogmáticamente, responde un segundo error, liquidar el marxismo, considerar muerto a Marx". Diré más, cada vez quedan menos referencias que se diluyen por todos sus poros. Con frecuencia insisto sobre el hecho de que las referencias objetivas como la tridimensionalidad del espacio, la perspectiva clásica, el sistema tonal en música, la historia, la figura del padre, la ciudad, han palidecido extraordinariamente o han desaparecido. Entonces nos encontramos sin referencias, y usted ya sabe lo que ocurre: el discurso se sostiene sobre sí mismo, es su propio soporte. Nos dirigimos hacia los senderos del metalenguaje, del discurso sobre el discurso; no te-

niendo otro criterio que el de una coherencia interna, lo cual permite la existencia de discursos en número ilimitado, sin permitirnos discernir la válidez de uno u otro entre ellos. Preservo, en esta situación el marxismo como referencia fundamental, con su implicación correspondiente: la filosofía aunque superada por el propio marxismo.

—¿Sobre qué puntos concretos tiene algo que enseñarnos hoy en día el marxismo?

—Tomándolo como punto de referencia, el marxismo nos permite situarnos es decir que partimos de una lectura literal de Marx, en una tentativa que llamaremos canónica, para restituir sus conceptos, su concatenación y la teoría que constituyen. Es en relación con ese marxismo como pienso poder reconstituir, así podremos situar lo que viene a continuación, lo que ha habido de nuevo en un siglo, con los nuevos conceptos que conviene introducir.

Esto no quiere decir que leamos el mundo moderno a través del filtro marxista; queremos decir con ello que situamos lo que hay de nuevo en el mundo moderno en relación con la referencia marxista, cosa totalmente distinta. Me planteo inmediatamente un problema fundamental. Hace mucho tiempo que se cuestiona la validez del marxismo, en primer lugar porque no es seguro que la clase obrera haya cumplimentado la misión histórica que Marx le señaló; además, porque el capitalismo ha desarrollado fuerzas productivas de las que Marx le consideraba incapaz. En efecto, el punto de partida del pensamiento mar-

xista es precisamente la incompatibilidad entre las relaciones sociales de producción capitalista y el crecimiento, lo que en términos marxistas se llama la acumulación progresiva. He ahí un gran problema, y creo que no se pueden captar las dificultades, los problemas que plantea el neo-capitalismo, es decir el capitalismo del crecimiento, si no es partiendo de las dificultades del marxismo en la comprensión del problema.

Rosa Luxemburgo se planteaba ya el problema a fines del siglo pasado y principios del actual.

—Antes de hablar de Rosa Luxemburgo, usted ha afirmado que el marxismo nos designa el mundo que nos acoge y ha añadido: no solamente el marxismo, sino la historia del marxismo...

—Importante observación. Por marxismo se sobreentiende una doctrina, un sistema. A mi entender el marxismo no existe como sistema.

He leído en *L'Express* un artículo de M. Revel y veo en él que los marxistas no han previsto la crisis actual. De entrada, protesto contra el término "los marxistas"; eso ya no existe, como tampoco el marxismo. Una doctrina, la de Marx, actúa como fermento en el mundo moderno; es una ciencia, pero también algo más que una ciencia. Entonces ¿Qué es realmente? Para mí, no es solamente el pensamiento de Marx y mucho menos su pensamiento sistematizado; el marxismo o los marxistas, es un término que designa toda su vasta corriente de pensamiento que se manifiesta y actúa desde hace más de un si-

glo. No veo razón alguna para excluir de esta corriente a ninguno de los que en ella han participado. Cuento entre ellos simultáneamente tanto a Rosa Luxemburgo como a Kautsky y a Lenin, aunque se hayan combatido entre sí.

No admito la elección de uno u otro de estos pensadores con exclusión de los otros, pues ello constituye uno de los postulados del dogmatismo.

Creo que Rosa Luxemburgo ha planteado problemas que Lenin no ha captado. Lo mismo es aplicable a Bernstein. Los cuatro, Lenin, Kautsky, Bernstein y Rosa Luxemburgo, representan un momento del marxismo y del pensamiento marxista. Como algunas decenas de años antes, Lassalle, Bakunin y Marx, que combatía a ambos, representaban un cierto momento de ese vasto devenir, un momento de ese amplio movimiento contradictorio en sí mismo y que podemos referir a Marx, cuya obra es el centro, el núcleo mismo en devenir constante hacia sus propios problemas y contradicciones. Es necesario llegar a esta idea para romper con el dogmatismo del marxismo. Yo reservaría el término de marxismo al movimiento de la acción subversiva y revolucionaria trasplantada al lenguaje, al concepto, a la teoría; y a sus practicantes en conjunto, "los marxistas". Hay pues tendencias y en cada momento una derecha y una izquierda dentro de este movimiento. No sé si la idea de derecha e izquierda es anterior al marxismo, si no ha existido en todos los movimientos quienes querían acelerarlo y los que deseaban contemporizar, los que apresuraban el devenir y aquellos que se acomodaban a un compromiso con la realidad existente. Quizá podamos observarlo ya en la Edad Media o en el jansenismo. Lucien Goldman opinaba así. Vemos

aparecer esta división desde los principios del siglo XIX, ya que de un lado Fourier presenta una utopía muy precipitada, y mientras tanto, Saint-Simon, muy realista, espíritu positivo, anuncia la creación de la industria; es un contemporizador, un paciente podríamos decir. Creo que hay una derecha y una izquierda en el marxismo, que hay tendencias y escuelas. Creo que hay numerosas escuelas marxistas, una escuela alemana y una rusa, una escuela china, italiana y quizás una francesa, y además tendencias que se enfrentan y confrontan. A todo este conjunto extraordinariamente rico, y no a una u otra de sus tendencias y escuelas, es a lo que debemos llamar marxismo.

—Lo que acaba de decir se anticipa a la pregunta que quería hacerle, pero a pesar de ello voy a formularla. Antes de mayo del 68, por ejemplo, se decía en los seminarios de la Escuela Normal o en los ambientes muy parisinos en los que se hace filosofía, que la piedra de toque, el acontecimiento capital de la historia contemporánea es el encuentro de la clase obrera en formación con la teoría marxista. Después de mayo del 68, la tendencia viene a decir más bien que este encuentro, lejos de ser tal piedra, es por el contrario una de las grandes catástrofes de la historia contemporánea, ya que el marxismo y la clase obrera se han referido el uno al otro, suprimiendo de golpe todo lo que pudiera haber de espontáneo en la clase obrera y de libertario en el marxismo. Este "milagro"... ¿no fue un desastre? ¿Un desastre del que usted y algunos otros fueron artífices?

—El esquema aceptado comúnmente por la mayoría

de los medios marxistas oficiales o institucionales es el de Lenin. Para Lenin, desde sus primeros trabajos, hay de un lado una ciencia y un conocimiento representados por los intelectuales, y de otro la clase obrera abandonada a una espontaneidad ciega. Volvemos aquí al problema de lo concebido y lo vivido, en mi opinión como ya le he insistido, problema esencial. Lo concebido y lo vivido, en política, que Lenin ha captado.

—*Siendo lo vivido la clase obrera...*

—Lo vivido siendo lo propio de la clase obrera con su espontaneidad. La clase obrera no capta el mecanismo, el proceso de su propia explotación. Lo vive no lo concibe. La relación entre lo vivido y lo concebido es esencial. Lo vivido, Lenin lo juzga severamente; conduce, según él, a revueltas salvajes, a tentativas esporádicas; siguiendo su fórmula la espontaneidad se aplasta espontáneamente. Se compromote en una acción violenta, prematura, llena de esperanza, y se aplasta inmediatamente, casi sin resistencia, bajo la presión material e ideológica de la clase opuesta; resiste mal la violencia. Esquema que Lenin ha tomado de Kautsky. Lenin ha tomado muchas cosas de Kautsky, notoriamente la idea del materialismo dialéctico, una buena parte de sus ideas sobre la cuestión agraria y sobre la acumulación operada en el contexto rural y la noción de alienación del saber en relación con la clase obrera. Este esquema merece un examen en profundidad, es uno de los aspectos esenciales del pensamiento marxista o de un momento del mismo. Quizás aquel momento histórico y de pensamiento fue inevitable. A fines del

XIX el recuerdo de las revueltas salvajes de la clase obrera, ya bastante alejadas en el tiempo, estaba vivo. Me pregunto si no ponían en el balance de aquella espontaneidad la Comuna, con sus grandes esperanzas. Habría que revisar cuidadosamente los textos. De todas formas y respecto a Rusia, se entiende que Lenin desconfiara de una cierta espontaneidad revolucionaria que temía ver desviada por corrientes populistas, y se entiende también que en aquel momento final del XIX, principios del XX, tuviera la idea de establecer una mediación entre la revolución y el conocimiento teórico, de suerte que la acción de la clase obrera fuera impulsada, dirigida, orientada por la teoría. De ahí resulta la noción leninista del Partido. La cuestión es grave, capital. Hay que hacer como consecuencia varias observaciones: la primera es que el esquema se ha realizado, el Partido se ha erigido en instructor de la clase obrera y el resultado ha sido la revolución del 17; segundo: las consecuencias de ello han sido extremadamente peligrosas. El Partido ha cesado de ser mediador entre la ciencia y el movimiento revolucionario, entre la conquista científica y las posibilidades de futuro; se ha erigido en señor de la ciencia y de la clase obrera. Su mediación se ha convertido en todopoderosa y central, originando una situación muy grave en el epicentro de lo que se ha llamado el stalinismo. Este estaba virtualmente contenido en dicho proyecto, según el cual el Partido, en tanto que aparato político, se sirve, de un lado de la clase obrera para alcanzar ciertos objetivos y, del otro de la ciencia para motivar, justificar o legitimar sus objetivos.

Como vemos, ahí estriba su fracaso. En 1968 vimos que el Partido no es ya el instructor de la clase obrera,

sino que está replegado sobre sí mismo, instituido y no instituyente. La clase obrera ya no es instruida por mediación del Partido; el Partido le enseña lo que es el Partido y no lo que es el mundo.

—¿No ha sido siempre así?

—Probablemente fue así a principios de siglo en Rusia, en el momento en que Lenin hizo la revolución. Parece que los escritos de Lenin fueron asimilados entonces por la clase obrera rusa; no sé en qué medida y con qué profundidad, es un tema sobre el que me gustaría obtener información. Cuando Charles Bettelheim intenta escribir la historia de Rusia entre 1917 y 24, no toca este punto, fallo importante de su libro. Parece, pues, que el Partido se instruye a sí mismo en lugar de ser el instructor de la clase obrera, con toda la fuerza que tenía en el viejo lenguaje y que ha perdido. Ya no juega ese papel, ha cesado de ser un instrumento, un medio para convertirse en fin, como la mayor parte de las instituciones, como el Estado. A partir de ese momento ¿qué ocurre? ¿quién sirve de mediador entre el saber y la clase obrera? Los estudiantes e intelectuales en general, sin el Partido. Fenómeno que va desde Fidel Castro hasta la revolución cultural.

—Esta tendencia permanente a configurar en la historia del marxismo la necesidad de una teoría —la ciencia— y una experiencia —la clase obrera— con el Partido como mediador, ¿no está un poco pasada de moda?

Así lo creo. Esta tesis ha sido superada por lo que yo llamo la espontaneidad cultivada. La espontaneidad ya no es la espontaneidad salvaje, sino la espontaneidad de una clase obrera educada que ha asimilado mucho por su experiencia mundial. Por su práctica, por la vida cotidiana, por sus exigencias; aunque sea cierto que aún desconoce o se le escapa el proceso de las plusvalías. Por otra parte, la teoría no puede ser ya una teoría abstracta, ajena a la vida de la clase obrera. La fusión de la teoría y la práctica se efectúa en la propia clase obrera; la espontaneidad y la ciencia no son ya extrañas la una a la otra y su fusión efectiva es lo que llamo la "espontaneidad cultivada", momento que estamos alcanzando como lo atestiguan infinidad de grandes y pequeños acontecimientos. El affaire Lip no se ha olvidado completamente siendo una expresión de esta espontaneidad cultivada de la clase obrera, y de otras clases en todo el mundo. Una de las nociones esenciales del marxismo que ha sido muy combatida, pero que en mi opinión es válida, refiere la noción de práctica y de práctica social, de praxis. Esta palabra es oscura y ambigua, y describe excesivas cosas. Describe lo vivido y también los elementos del saber y de la conciencia que uniéndose a lo vivido le curan de su ceguera. Usted se deja influenciar por los que expulsan del pensamiento y del marxismo tal concepto porque le falta pureza, yo me pregunto si no es el nudo oculto, el malentendido que ha persistido a través de nuestras charlas. ¿Cree que tengo algo que ocultar?

¿No será usted el que oculta su juego? De todas formas, el marxismo bien entendido no solamente admite, sino que exige la noción práctica, de práctica social, de

praxis de lo vivido como categoría esencial. A mi entender, el marxismo no puede proclamarse y definirse como el discurso verdadero proviniente de una verdad que se aísla y se proclama como tal. La noción de "verdad" se ha quebrantado notablemente. El marxismo aporta al lenguaje y al concepto una praxis altamente compleja. Quiero acentuar la noción de "espontaneidad cultivada" porque parece responder a muchos problemas. Los movimientos, hoy, desbordan ampliamente los cuadros institucionales fijados por la llamada ciencia marxista o las instituciones: los partidos comunistas y los Estados llamados socialistas están siendo desbordados en todos los sentidos. Desbordados ¿por qué? Tanto por el crecimiento exponencial como por la existencia de firmas internacionales que quieren encargarse de este crecimiento y por la internacionalización de la lucha de clases. Todo ello, de extrema importancia, es revelador de la situación y es lo que el pensamiento marxista debe analizar en lugar de oscurecerlo o excluirlo.

—A propósito, podríamos quizás poner las cosas en orden después de haber comenzado por el fin, y plantearle una pregunta que me parece indispensable: hacer en cierta forma la crónica de su encuentro con el marxismo, con los textos de Marx.

—Me parece haber explicado ya la mayor parte de mi trayectoria, aunque quizás no hayamos insistido lo suficiente sobre su concatenación. Primer punto: es indudable que yo no he abordado el marxismo, a partir del mo-

vimiento obrero; lo he abordado a partir de la tradición filosófica. He leído a Spinoza y Nietsche, más tarde a Hegel, antes de leer a Marx y de adherirme al partido comunista, de forma que esta adhesión ha sido motivada.

De textos de Marx que conocía, entre los cuales recuerdo la *Crítica de la filosofía del derecho en Hegel, La cuestión judía* y algunos escritos de juventud, he deducido que Marx era un crítico del Estado. Oía decir que Marx era el teórico del socialismo de Estado: por el contrario, me parecía que era el crítico del Estado lo que convenía a mi principal preocupación. Aquí puede ver de nuevo la gravedad del malentendido. Es dramático y, sin embargo, todos los textos de Marx me han parecido desde entonces confirmar la impresión de que el malentendido es histórico, que el socialismo de Estado no viene de Marx sino de Lasalle; el socialismo de Estado es renegar, denegar, la teoría de Marx. Estoy preparando un libro sobre el Estado que resumirá un conjunto de análisis y de consideraciones al respecto.

Un segundo punto, es que he intentado evidentemente con esta perspectiva restituir el auténtico pensamiento de Marx, y he alcanzado a reordenar el pensamiento en dos hilos conductores; de una parte, la teoría de la alienación, de otra, la crítica del Estado. Ambas merecen ser examinadas por separado. Desde los escritos de 1842, es decir, la *Crítica de la filosofía y del derecho del Estado de Hegel,* hasta 1875, el testamento político de Marx, es decir la *Crítica del programa de Gotha,* lo que dice Marx del Estado no ha cambiado. Lo que desea es el fin del Estado. Claro está, no inmediatamente, pero sobre el método Marx ha oscilado mucho y, a veces, está cerca de Baku-

nin. De aquí la importancia de la Comuna; de un lado la Comuna de París, de otro, el movimiento alemán que se transformó inmediatamente en un socialismo de Estado, de suerte que cuando Marx se dirige a los alemanes no puede ni mencionarles la Comuna, porque no lo hubieran entendido. Cuando se dirige a los obreros alemanes, Marx no les habla de la Comuna, haciendo apenas alusión a ella en *La Crítica del programa de Gotha,* en un comentario sobre el fin de la Internacional. La situación se presentó como contradictoria entre dos corrientes simultáneas del mundo obrero, en la que una arrastrará a la otra en el transcurso de una lucha y no según un esquema abstracto. Quiero recordar que Marx temina *La Crítica* con estas trágicas palabras, palabras latinas tomadas del vocabulario católico: *Dixi et salvavi animam meam.* Si pensamos en la semántica de esta frase nos aterroriza. Si Marx presiente el fracaso, el aborto histórico, ¿a quién está destinado su discurso histórico? ¿Cuál es su objeto? ¿preservar su pensamiento en toda su pureza o esperar un futuro en el que la degradación del discurso en la institución sea superado?

Vayamos a otro tema. He intentado restituir la totalidad del pensamiento de Marx siguiendo los mencionados hilos conductores: la teoría de la alienación y la del Estado. Pienso que la teoría de la alienación impregna *El Capital,* que la noción de trabajo alienante-alienado impregna la obra y llega a la idea de que el capital se autonomiza en relación a la práctica como todas las potencias alienantes-alienadas. Se autonomiza en relación con el trabajo productivo; llevado al límite nos encontramos con una imposibilidad, que no deja por ello de ser una perma-

nente posibilidad: el capital produciéndose y reproduciéndose en sí mismo sin trabajo, sin relación con la producción, es decir el capital especulativo, el financiero, el capital que juega sobre la moneda, el capital que en último extremo se desliza incluso de los cimientos comerciales y productivos. A este límite es hacia el que tienden los capitalistas, es su sueño, sueño que realizan en mayor o menor medida; a él se aproximan por la especulación, por los juegos documentarios, bancarios, y monetarios, siendo al mismo tiempo, una imposibilidad pues al acercarse a sus últimas consecuencias, el capitalismo se descompone. Es una idea importante para entender la crisis actual y el pensamiento de Rosa Luxemburgo. He aquí un primer punto sobre la teoría de la alienación. Creo que es extensible a la teoría económica política. Creo que la noción de alienación política se prolonga también en toda la crítica del Estado y en el rechazo del socialismo de Estado, del socialismo de Lasalle, que se encuentra profundamente expresado en *La Crítica del programa de Gotha.*

—Pero cuando intentó definir y analizar el concepto —supongamos que lo sea— de alienación en Marx, a través de los Manuscritos del 44 *que Usted y Guterman introdujeron en Francia, hubo entre los ideólogos "oficiales" una enorme reticencia. ¿Por qué?*

—Concepto o no, teniendo o no un estatuto teórico, la alienación ha hecho una carrera fulgurante. Quiero resaltar de momento que el fin de esta no recepción, que este rechazo tuvo un carácter político mucho antes de tenerlo

epistemológico. Este último ha prolongado el político. Lo cual me permite formular una acusación, la del neostalinismo disimulado bajo la forma de ideología científica. Remontémonos al primer rechazo, al inicial.

Me acuerdo de que los políticos, la gente del Partido, no han querido jamás oír hablar de ello. Desde un principio, cuando hice aparecer aquellas publicaciones, se me advirtió de que aquello no era científico. La ciencia entonces era la economía y la economía era la planificación. Desde el período 1930-40, el economicismo, el productivismo dominaban el pensamiento, partiendo de la planificación soviética y de la creencia en la eficacia ilimitada de dicha planificación. La nueva ideología estaba en su apogeo. En nombre de ella, se ha rechazado el concepto de alienación. Además se sabía a ciencia cierta que si se aceptaba el concepto se hablaría finalmente de una alienación política. En *La Consciencie mystifiée,* texto escrito conjuntamente con Norbert Guterman en 1935, la noción de alienación política aparece claramente. Por estas razones, de una parte, el economicismo que empezaba su camino junto con el productivismo, y de otra el temor ante el carácter revelador, yo diría que catalizador, del concepto de alienación, hubo un rechazo, una no aceptación. Los círculos políticos hacen reinar el silencio sobre lo que les molesta. No fue una refutación, sino un rechazo. Una de las desgracias del marxismo en todo su curso histórico es que ha habido muy pocas refutaciones y muchos rechazos. Pienso una vez más en el marxismo institucional, el que condujo después de la guerra, hacia 1950, a aquella síntesis staliniana que estuvo a punto de comprometer definitivamente el marxismo.

Si bien el marxismo se agrieta hoy, no por ello pensemos que dejó de restablecer su situación después de la crisis staliniana, después de aquella vasta síntesis más hegeliana que marxista, en la que entraban a la vez la biología mitchuriniana, la filosofía y psicología pavlovianas, la física mecanista, una concepción elemental de la historia y una no menos elemental de la sociedad, del productivismo, del trabajo y de los trabajadores. Este discurso se presentó como verdad incuestionable hacia 1950, atravesando el marxismo uno de sus períodos más peligrosos, puesto que esta totalidad sistematizada era presentada como el marxismo vivo, opuesto al marxismo muerto. Los artesanos de esta síntesis fueron Laurent Casanova, desaparecido hace unos años, y Jean Kanapa, que continúa su brillante carrera política. Yo fui clasificado entre los marxistas muertos. Después de esta crisis, el marxismo restableció su situación hasta su crisis en 1968, la crisis del marxismo institucional y del cientifismo marxista.

Quiero insistir sobre mi aportación. Lo que creo haber aportado es una serie de conceptos con un carácter particular. Estos conceptos no forman parte de un sistema; provienen de la práctica y revierten a ella: son extraídos de ese suelo, difícil de definir de forma rigurosa, que llamo lo vivido y la práctica, terreno resbaladizo y cambiante. Se extraen los conceptos; una vez extraídos y elaborados vuelven al propio suelo. No son partes de un sistema. Sin embargo no son totalmente extraños los unos a los otros. Observará que el desarrollo del concepto de espacio social tiene relación con el concepto de la diferencia y éste con los conceptos de lo cotidiano, de la mistificación, de la alienación. En cualquier caso, su papel es servir de

fermento, de levadura, servir cuando vuelven al suelo para fertilizarlo, fecundarlo. Su último fin es desaparecer, y es en este punto donde son totalmente distintos de los conceptos filosóficos clásicos presos siempre en su armadura, en su estructura, si quiere emplear el término, en su arquitectura filosófica. Así es como creo haber introducido algunos conceptos. Voy a enunciarlos en orden cronológico. El primero, fue el concepto de mistificación, en *La Conscience mystifiée.* ¿Qué es la mistificación? No es una ideología, ni la falsa conciencia ni la reificación. Engloba ambos conceptos y apunta más lejos. La mistificación es el grado en que la representación deviene lo contrario de la realidad y como tal, en tanto que inversión de la realidad que representa, adquiere una fuerza, una penetración, un impacto extraordinario.

¿No será la mistificación inicial, la de la sociedad burguesa y el capitalismo, que se construyen con el desconocimiento y la denegación de las plusvalías y la ignorancia del proceso, que sin embargo los detectadores de capital saben manipular y utilizar en la práctica?

La mistificación va más lejos que su "base" económica. El fascismo hitleriano se proclamó socialista y hubo mucha gente que creyó en ello. Dijo ser el triunfo de la juventud y la llevó al matadero. Anunció el bienestar de las clases medias y las condujo a la catástrofe. En las descripciones que los hitlerianos hicieron de su tiempo, de su mundo, en particular de Alemania, presentaban esta inversión de la realidad, ese mundo a la inversa percibido como real y verdadero, de tal manera que, en lugar de comprometer esa mezcla paroxística de ilusión y falsedad, su confrontación con la experiencia desacreditaba esta úl-

tima y daba a la mistificación una intensidad vivida extraordinaria. Me acuerdo de haber viajado con frecuencia a Alemania en el período fascista; iba a reuniones con personas concretas pero, naturalmente, ello no me impedía ver e incluso intentar comprender la realidad de forma distinta a la de los comunistas alemanes que, en mi opinión, han sido tan débiles en la teoría como en la práctica, obnubilados por las directrices de la III Internacional, que mantenía la idea de que el enemigo principal era la social-democracia.

En estos viajes he visto la mistificación en marcha. En el Taunus, vimos a las juventudes hitlerianas subir hacia la cima de la montaña, llevando cada uno una antorcha para celebrar el solsticio de verano, siendo un espectáculo prodigioso. Uno podría dejarse seducir por este aspecto estético, de fascinante esplendor; yo le di el nombre de mistificación. El esplendor exactamente fue lo que me llevó hacia la idea de la mistificación. Insisto sobre el carácter completamente específico de esta experiencia. No es porque haya entrado en un período de desconfianza y sospecha, pero siempre desconfiaré de una cierta belleza. La belleza no es siempre inocente. No más inocente que cualquier otro poder. Desde entonces, el concepto de mistificación ha pasado al lenguaje corriente, me atrevo a decir que al dominio público, a través de obras que han marcado un hito como *Mythologies* de Roland Barthes uno de sus mejores libros. Por supuesto, Barthes procede de otra forma, pues el período fascista ha terminado, pero continúa la misma línea de análisis de *La Conscience mystifiée,* volviendo a tomar mi amigo Roland una línea paralela, un mismo pensamiento crítico, que después ha pasa-

do al lenguaje periodístico que utiliza normalmente las nociones de mito, mitificación y mistificación.

Así, una idea familiar a partir de ese momento, va a fundirse en la masa, en la conciencia de lo vivido, pero para arrojar luz sobre ello y aportando lo que llamo el fermento, la levadura. Estos conceptos no son concretos a lo Spinoza, en quien presentan algo de irreductible en sí mismos, de objetos cristalizados; lejos de ello, son conceptos que desaparecerán después de haber hecho su camino y realizado su labor.

Lo mismo reza para la alienación. Hacia 1930, el marxismo ya no era como unos años antes la obra de un socialista alemán sin relación con el socialismo francés, creencia frecuente hacia 1925. Era el economicismo y el productivismo mal formulados en marcha. El marxismo como filosofía y su ligazón con la filosofía anterior, con Hegel, con toda la filosofía clásica, hubiera parecido ridículo. Afirmar que el marxismo heredaba de toda la filosofía clásica, que la tomaba y la transformaba, hubiera sonado a ridícula pretensión a un Bréhier historiador cuasioficial de la filosofía, que no veía en Marx más que un panfleto. ¿He contado ya que, hacia 1930, quise escribir una tesis sobre Hegel, tema que Brunschvicg, gran pontífice de la filosofía en aquel momento, rechazó?

Yo enseñaba filosofía en un humilde instituto de provincias, en Privas, y me hubiera gustado escribir la tesis. Leon Brunschvicg me comunicó los siguientes propósitos. Citando a su enemigo Bergson me dijo: "Hegel tiene una edad mental de siete años. Cree en el concepto como la vaca en lo verde; come indistintamente hierba, hojas, heno, come el concepto de lo verde. Hegel es como un niño

de siete años. No supera esta edad mental." La filosofía del juicio, brillantemente representada en Francia por Brunschvicg Alain y algunos otros, rechazaba vigorosamente cualquier llamada conceptual. Creo que los historiadores de la filosofía pasan demasiado rápido sobre los conflictos internos de la filosofía. En ese período de renovación del hegelianismo, con las investigaciones de Kojève, de Hyppolite, comienza a modificarse la situación teórica. Tradujimos con Guterman, muchos textos, muchos fragmentos inéditos de Hegel. Desgraciadamente mi amigo Norbert Guterman se fue a vivir a los EE.UU. y perdí su contacto. No nos damos cuenta de la dificultad que hay en desarticular para extraer un concepto, una armadura filosófica tan sólida como la hegeliana. De esa catedral, pretendíamos tomar un fragmento, una vidriera, una estatua. Al principio nos dimos cuenta de las dificultades de la operación, pero en cualquier caso fue un éxito más allá de toda esperanza.

En aquellos primeros momentos al iniciar mis charlas sobre la alienación aún recuerdo una conferencia en la Sorbona, dada a petición de los estudiantes. Al finalizar me preguntaron cosas por el estilo de: "¡Pero lo que usted dice es que todo el mundo está loco!" o: "¡Eso no quiere decir nada, alienación! ¡Se alienan los bienes!" La palabra seguía teniendo un sentido jurídico o psiquiátrico; existían los alienados mentales, se alienaba una propiedad, la palabra carecía del sentido actual. ¿Quiere saber cómo he descubierto por mi propia cuenta la alienación? La palabra describe para mí una experiencia múltiple o más bien los aspectos múltiples de una experiencia

fundamental: la dificultad de realizar lo posible. En todos los terrenos: amor, pensamiento, arte, poesía.

Más específicamente la gran esperanza surrealista de una desalienación inmediata por la creación poética, por el azar de las palabras o de la imagen, esa gran esperanza me parecía vana. La alienación ha recorrido el mundo en una fulgurante trayectoria, un brillante fuego artificial, aunque haya decaído más tarde. En principio hablamos con Guterman de la alienación ideológica llevada al extremo, de la mistificación, finalmente de la alienación política. Más tarde, como consecuencia de ello hablamos mucho de la alienación de la clase obrera. Los responsables del Partido nos respondieron: "La clase obrera no puede alienarse. Tiene una vocación revolucionaria, va a hacer la revolución, la está haciendo. ¿Por qué hablar de su alienación? Conoce los mecanismos de explotación, conoce el camino de la libertad. La clase obrera es una clase madura, adulta, consciente..."

—El marxismo de aquel tiempo no se había liberado de una filosofía de la conciencia...

—La conciencia determinada por la existencia del Partido le aportaba el elemento subjetivo, el saber, haciendo del proletariado un sujeto colectivo, un sujeto político completo.

Hablo de antes de la guerra, la World War II, como dicen los americanos. Durante la guerra, silencio y oscuridad. Después de la guerra el concepto alienación sube en una trayectoria centelleante, ya que sucesiva y simultánea-

mente se trata de la alienación de las mujeres, la de la juventud, la de los colonizadores y colonizados, y otras muchas.

Verdaderamente extraordinaria fortuna la de este concepto, o pseudo-concepto, metáfora, o... ¡qué mas da el nombre!

Pienso ahora que ha jugado el papel de un revelador. La pregunta: "¿Es un concepto?", la rechazo, no la acepto. Si nos ponemos a discutir profesionalmente filosofía se puede plantear la pregunta pero perderíamos de vista el trayecto del concepto. Su trayecto en la práctica, en lo vivido. Poco importa su estatuto epistemológico. ¡Qué pesadez! ¡Qué pedantería! ¡Qué indiferencia ante lo que vive! ¿Qué dice Marx de la alienación en Hegel? Dice que es un revelador de las situaciones humanas, es decir, es así como lo ve Marx; así percibe el concepto o la idea, o la representación: como un revelador de lo vivido. Y yo por mi parte creo que cumple esta función de una forma extraordinaria. La alienación de las mujeres, de los colonizados, de los colonizadores, de la juventud y de los estudiantes. ¿No es una trayectoria brillante? Evidentemente en el curso de ese trayecto sobreviene la obsolescencia. Dicho concepto, imagen o metáfora, pierde su virtualismo, sus posibilidades. He visto el abuso del concepto de alienación. ¿Cuándo? Al fin de su trayecto. Se llega a un negativismo, a un nihilismo, ya que todo es alienante para los cultivadores de su propia esquizofrenia.

—El Marx que pone por delante de todos, el Marx que usted leía principalmente a través del concepto de alienación,

ha sido el calificado retrospectivamente como humanista. ¿Cómo explica la relativa caducidad de ese concepto que alcanza su plenitud en los años 60 y la aparición de un cierto marxismo epistemológico tal como aparece por ejemplo en las obras de Althusser?

—Humanismo o no, ¡qué más da! Usted parece admitir la eternidad de los conceptos desde el momento en que, como se suele decir, alcanzan un estatuto ¿el calificado? ¿quién es el que se permite calificar a Marx? No tome esas discusiones demasiado en serio. Volvamos a la ruptura entre Hegel y Marx. El concepto de alienación marxista difiere del hegeliano. Marx ve en él un revelador de lo vivido en su oscuridad, en la ceguera de esto último sobre sí mismo. El trabajador siente la injusticia de su condición. Ignora el mecanismo de su explotación, la plusvalía. Lo vivido, lo propio del trabajo, de la clase obrera, continúa ciego. La conciencia de la alienación va más lejos que la conciencia de la injusticia, o de un conflicto entre el pequeño y el grande. Ella nos dirige hacia una verdad práctica. Lo que caracteriza ese vivido, en su ceguera, es su cerrazón. Para Marx es la ignorancia de sus posibilidades, el desconocimiento de las virtualidades que contiene. Lo vivido no es conocido en su actualidad ni tampoco en sus posibilidades. Para Marx, tal como yo lo interpreto, la alienación es el bloqueo de las posibilidades. Hace referencia al futuro. Mientras que en Hegel, ha pasado, se trata de la alienación inicial de la Idea; la Historia va aportando la desalienación progresiva, el Estado señala el fin de la alienación. La Idea se reencuentra consigo misma. Así pues, la alienación en Marx tiene un ca-

rácter diferente al de la alienación hegeleniana y, sin embargo, retiene de la misma la noción, la figura, la imagen, la metáfora. Creo haberla rehecho partiendo del primitivo, del restituido sentido marxista. ¿Un humanismo? ¿No es el humanismo una ideología? Sí, es la ideología de la burguesía liberal. Pero... ¿lo humano? y... ¿lo inhumano? La revelación de las posibilidades del mundo moderno no nos conduce al humanismo. Jamás he empleado ese término, contaminado por la ideología de la burguesía liberal. Pero no arrojaría por la borda al mismo tiempo lo humano y el humanismo. Sus liberales, intelectuales "rigurosos" me parecen tan pretenciosos como imprudentes. Yo defendería los "derechos del hombre" y añadiría algunos más, como el derecho a la diferencia. Es cierto que en algún tiempo hubo confusión. Sin embargo, pienso que el marxismo es completamente distinto —la revolución tal como fue concebida por Marx— a los proyectos, incluso los más audaces, de la burguesía humanista. Por otro lado, la crítica de ese humanismo, iniciada por Nietzsche y continuada hoy en día en Francia, no me parece comprometer ni la noción de alienación ni la teoría revolucionaria del posible-imposible, de ese imposible que anima la acción humana. Se le llama utopía, se le llama imaginario, pero no deja de animar las acciones del hombre: todos soñamos, imaginamos o pensamos bien en el amor absoluto, o en la comunicación absoluta, o en el conocimiento absoluto, y tantos otros imposibles, esos imposibles están en el corazón de las posibilidades que realizamos. Es en este sentido en el que empleo el concepto alienación, orientado hacia la revelación de lo actual. ¿Un humanismo marxista? Jamás he aceptado esta denominación. La aliena-

ción ¿es un concepto o una metáfora? Reconozco que no hay un estatuto teórico bien definido, pero poco importa. Exigir de un elemento, de un momento vivido de conciencia un estatuto teórico, me parece una exigencia valedera a un nivel restringido y localizado.

VIII. LA VIDA COTIDIANA

—Es más o menos hacia 1946 cuando Usted descubre que la vida es cotidiana. De esta cotidianeidad decide hacer una teoría. ¿Por qué?

—Abandonar lo cotidiano a la trivialidad, sin pensar en ello so pretexto de su banalidad, me parece un error fundamental. ¿Hay algo más trivial y banal que el trabajo? Y sin embargo, hacer un llamamiento al trabajo, al concepto del mismo, formularlo, traerlo al lenguaje, y a su vez, criticarlo, superarlo fue una tarea teórica seria que realizó Marx. Lo mismo es aplicable al banal, al trivial sexo. Aportar el sexo y la sexualidad al lenguaje, elevarlos a concepto, es importante. Llevar lo cotidiano al lenguaje y lo conceptual no me parece en absoluto inútil.

¿Cómo descubrí ese concepto de la cotidianeidad? Porque la vida cotidiana se abatió pesadamente sobre mí, como sobre tantos muchachos, al haber embarazado a una chica en el curso de un enloquecido amor romántico. A continuación matrimonio, familia, vida de familia, la profesión y todo lo demás. ¡La prosa del mundo!

La primera parte del libro *Critique de la vie quotidienne* fue publicada en 1946, el segundo volumen en 1961, y el tercero, lo estoy haciendo no sin alguna dificultad. Un resumen del conjunto ha aparecido en Ediciones Gallimard bajo el título: *La Vie quotidienne dans le monde moderne.* En el primer volumen, en 1946, acentué la riqueza de lo cotidiano: Habíamos vivido con desmesuradas esperanzas, durante y después de la guerra. El surrealismo estaba cargado de esperanza sin límites, la esperanza de una transformación, de una metamorfosis de la vida. Lo mejor entre los surrealistas, como ya he dicho no eran sus escritos, sino su proyecto de vida. Los propios surrealistas no percibieron esto. Había en ellos contradicciones entre el proyecto literario y el vital, la utopía. Durante la guerra, durante la gran batalla que se terminó en la Liberación, pensábamos que la batalla nos conduciría a una nueva vida. Me ocurría con frecuencia, durante la ocupación, pensar en qué pasaría después del fin de la guerra, después de una victoria de la que jamás dudé, y muchas veces me dije: "¿Qué va a pasar?: Algo peor que antes, la vuelta del capitalismo y de la burguesía con mucha más experiencia."

Durante la guerra, en la Resistencia, aceptaba la visión eufórica de los que hablaban de mañanas distintas, de todo lo que había de maravilloso, de la vida nueva que había después de la victoria sobre el fascismo.

Inmediatamente tras la Liberación sentimos la recaída, el alejamiento de la revolución. En 1945-46 se trabajaba en la reconstrucción de los medios de producción, sentíamos como el viejo mundo se reafirmaba. La cotidianeidad que había parecido abrirse a perspectivas ilimita-

das nos atrapaba de nuevo mucho más difícil de soportar, pues teníamos más conciencia de ella.

La conciencia de dicha cotidianeidad que se cerraba sobre nosotros actuaba, como siempre, retrospectivamente sobre el pasado. Me apercibía que mi juventud, mi adolescencia y mi vida de hombre en vías de maduración se habían desarrollado en la contradicción entre la esperanza concebida y lo vivido cotidiano, entre la metamorfosis de lo cotidiano por el amor y la monotonía de lo cotidiano. Entonces comencé a dedicarme al análisis de aquella vivencia en sí misma, pensando que no existía ninguna razón para excluirla del pensamiento, de lo conceptual y que la filosofía se equivocaba en la medida en que se eregía por encima de lo cotidiano, que no era necesaria la creación de una filosofía de lo cotidiano, sino salirse del horizonte filosófico extracotidiano para abordar lo cotidiano en sí mismo. Sólo llegaríamos a transformar la vida cotidiana mediante una previa penetración en ella a través del análisis, en lugar de evadirnos de la misma por la poesía, como los surrealistas, o por la filosofía, como la mayoría de los filósofos. Así, abordé de frente el problema de la vida cotidiana.

En 1946 la vida cotidiana me parece rica, y hago una apología bastante confusa, mientras que en 1961 después de quince años de reconstitución del capitalismo, lo cotidiano me aparece empobrecido en su alienación. Hay una gran diferencia entre los dos volúmenes. En el segundo, lo cotidiano se muestra como resultado del mundo de la mercancía, es decir, de las cadenas de equivalencias, ficticias o reales, arrastrando la uniformidad bajo las diferencias aparentes de las cosas. Aparece también como el pro-

grama del capitalismo y del Estado que organizan la vida cotidiana, porque organizan la sociedad de consumo. A propósito, quiero recordar que fui yo quien introdujo el término "sociedad de consumo", aunque de manera un tanto diferente.

Desde 1960 hablo de la *sociedad burocrática de consumo dirigido,* expresión condensada más tarde en "sociedad de consumo", que en realidad no quiere decir nada. Lo cotidiano se define de múltiples formas: residuo de actividades especializadas, andamiaje del repetitivo cíclico, los días y las noches, los meses y años, con lo repetitivo lineal, como son una serie de gestos, un golpear en el mismo yunque. O bien: los lazos y las diferencias entre el trabajo, la vida privada, las diversiones. O si se quiere, la terrible repetición de la muerte.

En 1961, en el segundo volumen de la *Crítica,* lo cotidiano aparece como programa del capitalismo, organización de las diversiones, banalidad del consumo dirigido. Es cotidiano también el suelo, la base, la plataforma sobre la que se erige el edificio del Estado y de las instituciones. La diferencia entre el primer y el segundo volumen no es producto de un error rectificado, sino de la transformación de la realidad; y en el tercero, pienso poner en evidencia otras transformaciones de la realidad, especialmente ese suelo que no soporta ya sólidamente las sobrestructuras, por decirlo en lenguaje marxista clásico, las diferentes instancias de la administración de la burocracia y del Estado. El suelo se agrieta, hay que rellenar perfectamente sus fisuras. Además pienso que el tercer volumen volverá sobre los siguientes temas: sexualidad y sociedad, deseo, necesidad, placer, que no han sido agota-

dos en los primeros volúmenes, ni de lejos, ni por supuesto, en las numerosas publicaciones contemporáneas.

—De la cotidianeidad, se pasa a la diferencia. ¿Es quizás por efecto de un toque de varita mágica?

—No soy el único ciertamente en resaltar la necesidad de una teoría de la diferenciación. Pero ya la uno a una práctica social y política. La noción de la diferenciación es de una extrema banalidad. En la práctica es algo difuso. Hay que elevarla a concepto, a teoría. Es lo que intenté establecer en el *Manifeste différentialiste,* la idea de un derecho a la diferencia. No creo que exista un vínculo lógico entre el humanismo y la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Correcto que se rechace el "humanismo" y el "hombre" en pura teoría filosófica. Pero los derechos del hombre contra la arbitrariedad son un problema político, no filosófico.

En Francia, desde la revolución de 1789, y en el mundo entero actualmente, los derechos del hombre contra la arbitrariedad, contra la tiranía, completados por algunos derechos nuevos más o menos vigentes en la práctica, como el derecho a la educación, al trabajo, hacen vivible la vida cotidiana. Me he propuesto añadir a esta lista el derecho a la diferencia, el reconocimiento de las diferencias. Los malentendidos vienen de una percepción confusa de las diferencias, reducidas a particularidades opuestas, de suerte que esta percepción confusa se tornó en odio, desprecio, resentimiento. Esta teoría atraería consigo el fin de la no aceptación, del rechazo de las dife-

rencias, evitando el odio, el resentimiento que se traducen en violencia.

El objetivo es refutar el modelo lógico y estructuralista según el cual la razón triunfaría en lo idéntico. Este modelo tiene una enorme fuerza, porque sustenta el reino de la mercancía y del dinero, en el que todo es equivalente, y la potencia del Estado, que quiere reducir las diferencias ya que en ellas ve obstáculos para su imperio. Este poder proviene también de una cierta organización del espacio.

El derecho a la diferencia puede parecer una utopía, una débil reivindicación frente a esos gigantescos poderes de homogeneización.

En cuanto a la relación general entre lo repetitivo y lo diferencial, se inserta en la problemática que llamaremos metafilosófica. Los términos del problema vienen de la filosofía, pero han sido poco elaborados por los filósofos.

Mientras que un filósofo, Deleuze, tiende a separar el reino de lo repetitivo, lo idéntico, y el de la diferencia, el flujo, la corriente, yo intuyo un movimiento dialéctico entre ambos términos, un movimiento conflictivo que tendría lugar evidentemente en el cuerpo y sus ritmos. ¿El cuerpo? Ahora comenzamos a descubrirlo. Desgraciadamente empezamos también a hablar demasiado de el.

—Cuando se intenta elaborar una teoría de la diferencia. ¿No le parece mejor acudir a los socialistas utópicos, tipo Fourier, que acudir a Marx?

—¿Por qué no? Esta es una de las limitaciones del pensamiento de Marx. No le gustan las diferencias. Prevé

una realidad homogénea y un socialismo en bloque en el cual el trabajo y más tarde, si llegara el caso, el no trabajo de la automatización, realizarían una totalidad o sociedad unitaria, un solo bloque. Creo que es uno de los puntos en los que en nombre de Marx hay que ir más lejos que el propio Marx.

Quisiera advertir que ello no le relega a la caducidad, sino que partiendo de él, englobamos un hecho más amplio y más actual, que tiene en cuenta las nuevas circunstancias del mundo moderno. Estas figuras, más bien ideas, la cotidianeidad, la diferencia, yo las inserto en el marxismo, pero ya no en el marxismo de Marx; actualmente el marxismo es otra cosa. Sin embargo, no rechazo el marxismo; simplemente constato que las luchas actuales tomadas en su "mundialidad", en la plenitud de su significado, conducen a diferencias y acentúan estas diferencias en lugar de aceptar la homogeneidad del Estado, del capitalismo, de la técnica y un largo etcétera. Se trata, pues, de ir más lejos que la simple propuesta de la diferencia. Pero me atrevería a decir que la idea está injertada sobre Marx. El tropieza con los problemas de la nacionalidad, con las particularidades, con las diferencias específicas de las sociedades en el seno de una misma forma de producción. No llega jamás a responder claramente a la pregunta: ¿En qué difieren las sociedades francesa inglesa, alemana en el seno del capitalismo? Presiente el problema, pero no lo resuelve. La respuesta tiene su origen en el hecho de que el capitalismo tiende a reducir las diferencias, a homogeneizar todas las sociedades, a reducirlas a un modelo único. Lo repetitivo impera, el mundo se convierte en el mejor de los casos en un vasto museo, el

pensamiento en un inventario, una manía clasificatoria. Mientras tanto en el corazón de estas sociedades aparecen fuerzas que reivindican, que se preocupan de las diferencias, las regiones, las culturas regionales, las nacionales, las clases y las fracciones de clase.

—Las dificultades que el marxismo encuentra en el entendimiento de las diferencias no se sitúan simplemente a nivel de un análisis del capitalismo, sino en su perspectiva histórica. Pienso en la frase ya citada de Marx: "La anatomía del hombre da la clave de la anatomía del mono." ¿No lleva en sí un programa reductor y centrado sobre un modelo que prohíbe de un solo trazo pensar en las diferencias culturales, a nivel de etnias, naciones, culturas?

—En efecto, el pensamiento de Marx no consigue escapar siempre a un cierto carácter reductor homogeneizante. En cualquier caso, había que emitir algunas reservas sobre la metodología que parte de lo actual, vuelve al pasado y viene al presente, es decir el método de los tres movimientos: regresivo, progresivo, actual. No digo que esta metodología sea falsa, pero debe emplearse con prudencia; si se extrapola, si se desbordan ciertos límites, su carácter reductor es evidente. Tomar la Europa del capitalismo o de la industria del XIX como el modelo según el cual vamos a comprender no solamente el pasado, sino todo lo no europeo, puede resultar abusivo. El carácter reductor del método debe alertarnos. Sin embargo no podemos decir que sea falso.

Si hablo de la Edad Media, debo evocar también las

diferencias entre el feudalismo cristiano y el islámico, por ejemplo. Mi método me lleva a ello. No puedo reducir el feudalismo islámico, la brillante civilización islámica medieval, a lo ocurrido en Europa. Por el contrario, voy a intentar establecer las diferencias que han condicionado, por ejemplo, durante siete siglos de cruzadas o de Reconquista, la existencia de luchas que no eran luchas de clases, sino que incluían muchos elementos dispersos.

—Pero... ¿se puede afrontar la creación de una teoría de la diferencia o de la cotidianeidad sin ofrecer previamente una teoría del Estado? Porque, en el fondo, es exactamente el Estado quien organiza la cotidianeidad y trata de abolir la diferencia.

—En efecto, y en ello estoy trabajando actualmente. Quiero dar una teoría del Estado y para ello intento englobar todo lo dicho anteriormente. El Estado es el centro de las grandes mistificaciones, no solamente el Estado fascista, sino el Estado en general, con su sacralización, su poder y los mitos del poder. Se efectúa un trabajo perpetuo de mistificación, de mistificación concerniente al Estado, al poder, a los hombres en el poder. Concierne a los hombres de Estado, a su imagen y su modo de acción. En este punto volvemos a encontrarnos con el tema de la mistificación. Además, yo reencuentro el tema de la alienación. La alienación política la alienación al nivel de Estado, fetichiza el Estado, sitúa o admite al Estado por encima de la sociedad, se piensa que todo problema se arregla por el Estado y en el Estado. Creencia muy extendi-

da, ya sea en el capitalismo de Estado o en el socialismo de Estado. Quiero lanzar la idea del modo de producción estatal como característico de la época actual. Creo que ya no se debe hablar de una forma de producción capitalista y una socialista, sino de una forma de producción estatal. En fin, del Estado gerente, organizando e incluso produciendo el espacio, completando su obra. Así pues, me vuelvo a encontrar con todos mis temas una vez más y creo poder hacer una crítica marxista del Estado, a través de una teoría del Estado que no existe en Marx. Diseñada como crítica del Estado, no la llevó a término. Incluso existen en su doctrina contradicciones respecto a este tema. Por ejemplo, Marx habla del Estado de clase, del Estado instrumento de la clase dominante, especialmente dentro del capitalismo. De otra parte, describe un Estado por encima de las clases sociales: situación de privilegio que le permite despojar a la sociedad entera o dirigirla, siguiendo una estrategia que no es la de ninguna de las clases existentes.

En Marx, encontramos diversas nociones de Estado. Estoy intentando aclarar este problema. De esta forma rehago el pensamiento de Marx y estudio el marxismo; así como los temas de la mistificación, de la cotidianeidad y de la diferencia, en función de la idea de Estado.

Quisiera volver ahora sobre el concepto de modernidad. Es un concepto que no se encuentra en Marx, por motivos obvios. Se encuentra en embrión en Nietzsche, tal como podía aparecerle después de la guerra del 70 y la unidad alemana. La industrialización llevaría a Alemania a la cabeza de las naciones industriales y al proletariado alemán a la vanguardia de las clases obreras del mun-

do entero. En Nietzsche este concepto se halla en estado embrionario. Implica ya no obstante la crítica de un empleo de la ciencia, de la técnica, del pasado histórico, al servicio del Estado, así como al exclusivamente económico. Recordad la implantación de la modernidad en Francia entre 1960 y 1970, en un período de industrialización a la vez acelerada y precipitada, que ha tenido graves consecuencias. La modernidad con toda su ideología, asoló al país durante este período. Esta agresiva modernidad ofrece varios síntomas. Uno de ellos es la fusión de aspectos de la realidad social hasta entonces distintos, si no opuestos, como la cultura y la moda. La cultura pretendía no tener lazo alguno con la moda, y la moda no se preocupaba en absoluto de la cultura elevada. Pero en esta época y bajo el signo de la modernidad, moda y cultura llegan a una auténtica fusión. Este fenómeno alcanza al saber y al arte; les afecta en profundidad, les arrastra la misma ventolera. La modernidad tiene esto de particular, de peculiar, es un fenómeno muy interesante ya que somete a un deslumbramiento, como dirían algunos, a un efecto de superficie, que hace aparecer lo "neo" como completamente nuevo. ¡Lo neo es, en realidad, lo antiguo rehecho, reinventado, repetido! Sale del museo total, del inventario completo con que sueña el pensamiento clasificatorio. Claro que algunas críticas sospechan que lo "neo" no es completamente nuevo, que el neoplasticismo, el neo-clasicismo, o el neo-romanticismo no son tan nuevos como nos los pintan pero sólo al cabo de un cierto tiempo, bajo la capa de lo "neo" aparece lo "retro". Ha sido necesario que la modernidad llegara a su agotamiento, que el pasado haya repasado enteramente

por la modas en todos los terrenos, al vestido, la comida, la arquitectura, para que lo "neo" revele su esencia "retro" y el vocablo "retro" desvele su esencia repetitiva.

Creo que estos fenómenos no han sido enteramente analizados. También pienso que habría mucho que decir sobre ellos, aunque estemos asistiendo al fin de la modernidad.

—¿Da usted al concepto de modernidad el mismo sentido atribuido por Nietzsche?

—No enteramente. El entiende por modernidad en aquella época una cultura fundada sobre la historia y al mismo tiempo se imagina que la trasciende por el hecho de que rumía la historia. Si mis recuerdos son exactos, en sus *Consideraciones intempestivas* expone algo así sobre la modernidad.

Por todas partes en los aforismos nietzscheanos, vemos aparecer ese concepto caracterizando las manifestaciones de la cultura, de la filosofía y de la ciencia, de lo que él llama el "filisteísmo cultivado". Sus observaciones son crueles. Hoy es preciso ser aún más severo con la modernidad, aunque esté agotándose, pues ha simulado, ha fabricado simulacros, repeticiones aunque veladas. Ciertos analistas han percibido perfectamente el fenómeno, como Rosenberg en su *Tradition du nouveau,* Jean Baudrillard y el también joven filósofo Henri-Pierre Jeudy. Este efecto deslumbrante, de superficie, del refulgir de la pretendida novedad recubre lo repetitivo en profundidad, envuelve la cotidianeidad. Este fenómeno se ha instaura-

do al abrigo de una insoportable pretensión de producir "lo actual". La modernidad es el mito de la creatividad, de la productividad en el arte y en la cultura. Es también el concepto de lo actual, con todo lo que arrastra de forzado, de imperativo. Se es actual o no se es. Pero lo actual es la cobertura de lo repetitivo. Es una ilusión más que una ideología, una cierta producción, pero producción de apariencias al fin. Es mucho más que una ideología que una simple representación. Veo en ello una manera de vivir que disimula la constitución del neocapitalismo e incluso las transformaciones de la sociedad capitalista. Una forma de vivir el reino de la tecnología, admitiéndose ciertos de sus aspectos superficiales especialmente en el terreno estético. He intentado analizar en la *Introduction à la modernité,* no solamente el concepto, sino sus implicaciones, y creo hoy en día que el libro, escrito hace una decena de años, no ha agotado el tema ni ha llevado al límite la crítica del modernismo. Hoy, el malestar crece —la morosidad, como dicen— porque el modernismo, la ilusión de la modernidad, se borra. El nihilismo echa sus cimientos.

IX. EL ESPACIO EN PEDAZOS

—¿A partir de qué momento comienza a interesarse por el urbanismo o de una forma más general por el espacio?

—Entre aquellos círculos de conocidos y amigos que me tienen alguna simpatía, fue una sorpresa el saber que había empezado a ocuparme de estos temas: la arquitectura, el urbanismo, la organización del espacio. Pensaron que me estaba sometiendo a una especie de reciclaje, después de constatar los fracasos del marxismo. Pero esta búsqueda o investigación sobre el espacio data de mi infancia. Nunca he comprendido bien la separación filosófica entre sujeto y objeto, entre cuerpo y mundo. La frontera no me parece nítida. Lo interior ¿no es quizás también lo cósmico? Lo mental y lo espacial están unidos por unos lazos rotos por la filosofía en Europa. En cuanto al marxismo, reitero una vez más haber seguido una línea. No la línea recta y siempre justa del Partido, sino una línea sinuosa de desarrollo y ampliación doctrinal. Soy fiel a una afirmación constitutiva del pensamiento marxista, a saber, que es necesario en un principio estudiar las fuerzas

productivas y la relación conflictual entre éstas y la producción. A través de este principio llegué a cuestionarme los problemas concernientes al espacio. El crecimiento de las fuerzas productivas arrastra consigo un cambio. Las fuerzas se desplazan, dicho de otra forma se localizan en el espacio. Además lo transforman, lo modifican mucho más que en otros tiempos.

La situación actual de las fuerzas productivas no lleva implícita solamente la producción de objetos sino lo que contiene estas cosas, es decir el espacio. Creo ser fiel a la vez, a mí mismo y al pensamiento marxista abordando en un cierto momento de mi vida los problemas del espacio, en ello los unos creen ver geografía, los otros sociología o historia simplemente. Pero siempre en la "línea" del pensamiento marxista, se trata *a la vez* de sociología, historia y alguna otra cosa, incluida filosofía. Estas investigaciones no pertenecen a una disciplina o especialidad, y tampoco son pluridisciplinarias en el sentido habitual. No me atrevo a llamarlas transdisciplinarias, pero algo de ello hay, de ahí los malentendidos. Otros toman como hilo conductor, a través de la creciente complejidad del mundo moderno, otros conceptos: el lenguaje, la escritura, o lo inconsciente. Yo tomo el espacio conforme al método seguido, aíslo el concepto y trato de ver todas sus implicaciones. Un día se verá que es lo más claro, detectaremos lo que organiza la convergencia del mayor número de problemas, de orientaciones, y quizás de soluciones. En este contexto me intereso por el espacio.

Oigo decir por todas partes que la economía política, en tanto que ciencia, se hunde. Lo creo, y pienso que una inyección de psicoanálisis o de sociología no bastará para

revigorizarla. Al mismo tiempo, se escucha que la realidad económica no existe, que la antropología, realidad y verdad científica, aparece en el horizonte como nueva luz. Todo ello me causaría risa si no velara algunas urgencias. La realidad económica, no dominada y poco conocida, me parece más importante que nunca. Por ello, intento reconsiderar la economía en función del espacio. Además, pretendo hacer lo mismo con la historia, la sociología, etc. etc.

He llegado a los problemas del espacio por múltiples caminos. Este fenómeno es aplicable a otras nociones, como la de "diferencia", a la que se puede llegar de muchas formas. Durante diez años, o quizás más, me he dedicado a los problemas agrarios. A título de militante del Partido, pero también a título de investigador. Me he dedicado a ello con la esperanza de aportar una importante contribución al socialismo aplicable al mundo entero. He sufrido dificultades de consideración, incluso en los países socialistas. He sido invitado varias veces a la Unión Soviética, pero para esta invitación yo proponía condiciones inaceptables, por ejemplo: acceso a información y documentación sobre los problemas agrícolas. Quizás pensaron también que no me encontraba entre aquellos que merecen ir de visita a la patria socialista. De cualquier manera jamás he podido estudiar la cuestión agraria en Rusia. He constatado que las revoluciones del siglo XX eran revoluciones agrícolas; los aldeanos se batían por la tierra, y por el contrario, estas revoluciones se hallaban inmediatamente en dificultades casi insuperables, así las de la industrialización, problema serio en teoría y práctica. He cosechado todo lo escrito por Marx sobre la renta agríco-

la, los beneficios de la agricultura. E incluso he escrito un libro sobre el tema, que me causó una de las primeras decepciones; nadie se interesó por él, no encontré ningún editor y la comisión competente del P.C. declaró que no merecía la pena publicarlo. Hoy y con cierta amargura pienso en ello, dada la vuelta al primer plano de actualidad de la venta del suelo, no sólamente en lo concerniente a la venta del suelo cultivado, sino también a las ventas del subsuelo, del terreno construido en las ciudades y de todos los problemas del espacio. De ahí la aparición de un neo-ricardismo, encabezado por el economista anglosajón Sraffa. En el transcurso de estos estudios, me apercibí de que en Marx no hay dos términos únicos; pues sólo en ciertos textos se contraponen cara a cara salario y beneficio, burguesía y proletariado y otros. En realidad, existen siempre tres términos. Marx, irónicamente, habla hacia el final de *El Capital* de la triunidad capitalista: el Señor Capital, la Señora Tierra y el Trabajo. De esta manera el análisis se enriquece enormemente, puesto que no se trata de una oposición binaria, sino de un nexo incomparablemente más complejo a través de esos tres términos. Marx en un momento dado ha iniciado la ruta de una oposición binaria. Pero me pregunto si algún movimiento dialéctico se reduce a dos términos sólamente. Dos términos es una diferencia reductible a una lógica.

He podido observar en Marx, en el modo y medida en que su reflexión se hacía más profunda, una vuelta, un retorno a los problemas de la renta del suelo que le habían preocupado en sus primeros tiempos, en el momento en que estudiaba a Ricardo y Smith. Sobre todo al primero. Hay en él un retorno a los tres términos, o sea a un movi-

miento, en el cual los recursos de la naturaleza, el suelo, la tierra, juegan un papel de creciente importancia, hasta alcanzarla toda en los últimos capítulos de *El Capital*. En mi trabajo sobre la renta del suelo había intentado profundizar en el pensamiento de Marx, demostrando que su teoría incluida la polémica con Ricardo no estaba superada bajo pretexto de que en Francia la revolución de 1789, con la confiscación de la tierra de los emigrados, había arreglado el problema del suelo y de su renta. La gente que así razonaba eran no sólo eurocentristas, sino francocentristas de visión estrecha. Este tipo de hombres existen siempre, no razonan jamás a escala mundial, mientras Marx, a medida que ahondaba en sus propios conceptos, descubría la escala mundial dejando de interesarse exclusivamente por Europa, Inglaterra, Francia y el Capitalismo europeo en vías de crecimiento. Extendía además su visión al mundo a través de Rusia y América, a través de lo que presentía del modo de producción asiático. Presiente la importanica de la tierra, del suelo, del subsuelo, del espacio.

Este período de mi vida está jalonado de terribles fracasos. No puede tener accesos a fuentes de información importantes. Tampoco publicar mi libro. Los argelinos me propusieron ir a Argel después de la liberación de su país porque les había apoyado. Les pregunté cual era el fin de mi estancia. Les dije que conocía el problema agrario, la reforma agraria, cosa a la que respondieron más o menos: "Eso es asunto nuestro, no suyo. Venga a organizarnos la enseñanza filosófica." Les respondí: "La filosofía me importa un rábano." Lo que me importa en primer lugar son las decisiones sobre la organización de la socie-

dad socialista y en un país predominantemente agrícola el reparto del suelo, la organización de la propiedad y los frutos del suelo." Me contestaron que no era asunto mío, y rechazé la invitación. Con Cuba la historia se repite. Reciente la victoria de Fidel, me proponen ir a vivir por lo menos un año a Cuba.

Les pregunto que para qué, advirtiéndoles que conozco la cuestión agraria, que he estudiado el problema por todo el mundo. Me vuelven a contestar: "Eso no es asunto suyo, sino nuestro, es un problema político y no le interesa." Pregunto una vez más: "¿Qué quieren que haga?" "Filosofía, conferencias sobre el materialismo dialéctico." Aún, obstinado, respondí: "Sí, eso es interesante pero en mi opinión, secundario, la cuestión fundamental es la del suelo, su reparto, sus frutos, sus recursos." Su última respuesta fue: "Eso no le incumbe." No fui.

Lo que me "gusta", confieso, es la acumulación de errores en nuevos países —inútil nombrarlos— sobre los temas agrarios a fuerza de tratarlos de forma política. En cualquier caso, este período de mi vida acabó bastante mal. Diez o quince años de trabajo perdidos. Pero empezaba algo nuevo en mi región de origen, es decir, el sudoeste de Francia, como es bien sabido.

Al lado del pueblo donde paso desde mi niñez varios meses al año, se había fundado una ciudad nueva, Lacq: petróleo, gas, azufre... Vi los bulldozers arrasar el bosque, poner las primeras piedras de la nueva ciudad convertida en laboratorio. He podido estudiar los problemas urbanos *in vivo, in statu nascendi.* A partir de ese instante ha renacido mi interés por la ciudad. Sospechaba que esta irrupción de lo urbano en una realidad rústica tradicional

no era un simple azar local, sino que formaba parte de la urbanización, de la industrialización, fenómenos mundiales. Además y al mismo tiempo se operaban en esta región grandes cambios en la agricultura. Hasta entonces se cultivaba el maíz de manera tradicional, con cosechas simultaneadas de alubias y de calabazas. Cada familia producía sus semillas. De repente, vino la transformación, la introducción de los híbridos, de los híbridos mendelianos que originaron las polémicas sobre el affaire Lyssenko-Mitchurin. Como consecuencia de ello, el paisaje se transforma. He seguido muy de cerca esta transformación efectuada en los alrededores de la nueva ciudad. Mourenx, con la idea de contar la historia, de escribir sobre el nacimiento de una ciudad.

A partir de ese momento he viajado por el mundo entero estudiando las cuestiones urbanas tanto en Nueva York como en Montreal, Teheran, Tokyo, Osaka... He observado que la problemática mundial arrastraba consigo una nueva disposición del espacio social entero. Está claro que el problema del espacio urbano no se plantea *in abstracto*. Se le puede aislar y desarrollar, desplegarlo enteramente, pero el espacio planetario se reorganiza en función de la división de trabajo a escala mundial en función de estrategias mundiales. El espacio es el resultado de una superposición de niveles diferentes, económicos y estratégicos, convergentes en él mismo. He ahí un primer camino para llegar a lo mundial, la vía para la formación de un espacio planetario, recubriendo y envolviendo el espacio de la naturaleza, de la Madre Tierra. Podemos llegar al mismo camino por la constatación de la explosión de la ciudad histórica y el hecho de que esta explosión pa-

radógicamente, dialécticamente, vaya acompañada por la urbanización del espacio entero. Se puede estudiar el espacio constatando cómo el capitalismo ha impuesto su ley durante este período y al mismo tiempo sobre la producción agrícola y la ciudad histórica, pero también sobre los espacios más alejados, los espacios submarinos, los subsuelos, montañas, las riberas más alejadas a través del turismo; resumiendo, el espacio a escala mundial. Intento estudiar empíricamente la convergencia de todos estos fenómenos. Los ecólogos no tocan más que una pequeña porción de ellos.

—Todo eso se basa, paradójicamente, sobre unas reflexiones filosóficas.

—¡Claro, nunca abandonamos la filosofía!

El problema del espacio, como el del tiempo, ha jugado un papel importantísimo en la filosofía. Desde antes de la guerra me interesé profundamente en estos temas, partiendo de textos sobre el espacio de Descartes y Kant, especialmente la famosa polémica entre Clarke y Leibniz: para el newtoniano Clarke, el espacio era una clase de absoluto, un medio de trasmisión instantánea de las fuerzas de gravitación; Leibniz, por su parte, relativizando el espacio, concebía los lugares como indescirnibles en cuanto no se manifiestan en ellos ciertas determinaciones que nos permiten concretarlas como pertenecientes al continente o al contenido, al espacio como forma o a las energías que lo ocupan.

La cuestión de las simetrías, punto de partida de

Kant, me ha preocupado mucho; ya con anterioridad a mi intento de estudiar el espacio social moderno y llegar a comprender el papel de las simetrías en la arquitectura o en lo cuerpos vivos. Las simetrías son tan numerosas en la naturaleza material como en la vida orgánica, en el cuerpo como en la sociedad.

He intentado demostrar que los llamados efectos de espejo, relación espejo objeto reflejado, es decir un cierto nexo entre el sujeto y el objeto llamado justamente reflexión, son cosas particulares que podemos englobar en la teoría general de las simetrías y asimetrías. Cuando Angelus Silesius, seguido por Heidegger dice: "La rosa es sin causa", plantea un gran problema porque precisamente la rosa es una total simetría. Se debiera estudiar como la naturaleza, la energía material, al ocupar el espacio produce simetrías complejas. La naturaleza no es el *Deus calculator* de Leibniz, pero, actúa como si lo fuera.

Estas simetrías han preocupado mucho a los teóricos dando lugar a teorías matemáticas como la de los grupos, de las transformaciones y otras. En la teoría de las simetrías es imposible separar el continente del contenido, la forma de la materia. La simetría pertenece indiscerniblemente, indisolublemente al espacio y a lo que en terminología habitual "ocupa" el espacio. No existe ninguna posibilidad de separar lo uno de lo otro, y de ahí debemos partir en el análisis del espacio, desarrollando esta idea al máximo, sabiendo que es imposible hablar del espacio como de un continente vacío que fuera ocupado por un contenido indiferente al mismo. ¿Que estas consideraciones se apartan del materialismo dialéctico? Al contrario, lo renuevan escapando de las fórmulas dogmáticas. La

teoría de las simetrías destruye la idea de la indiferencia recíproca del continente y del contenido, de la forma y de la materia. Ambas se dan simultáneamente en el espacio, las simetrías y las asimetrías como el modo de ocupación del espacio por la energía material. Este es el arranque filosófico ideal para descubrir el problema general del espacio, problema disperso en diferentes especialidades: geográficas, sociológicas, históricas, pictóricas, teatral, musical, etc, etc. Intento reunir estas visiones fragmentarias en una teoría general que va más lejos de la filosofía bajo un plano que llamo metafilosófico.

—¿Piensa usted que se puede hablar de una forma capitalista de producción del espacio?

—Por ahí llegamos a una tercera forma de aproximación al problema, una tercera avenida que desemboca en el problema general del espacio. El concepto de producción se ha revelado en su universalidad, desde Hegel y Marx hasta el pensamiento contemporáneo. Todo ello comporta ciertas dificultades. Una de ellas es que el concepto se diversifica y oscurece. Se habla de producción de todo, de producción de sentidos, de lenguajes, de sueños, y se llega a decir que no producen solamente el trabajo y el trabajador, sino que el concepto produce, que los problemas producen trabajando, que los conceptos trabajan produciendo. Este concepto no ha alcanzado, pues, la universalidad sino al precio de un oscurecimiento, aunque ya en Marx fuera oscuro.

En Marx encontramos dos conceptos de producción: uno, angosto, estrictamente económico, la producción

de objetos y otro más amplio, la producción de obras, la producción de conocimiento, de instituciones, de lo que constituye la sociedad.

En la confusión que resulta de ellos, intento restablecer un poco de orden demostrando que ha habido en el curso de crecimiento de las fuerzas productivas un salto adelante cualitativo, y que a partir de un cierto momento, las técnicas, el conocimiento, que forman parte de las fuerzas productivas, han alcanzado la capacidad de tratar el espacio cambiándolo. Estas fuerzas pueden reunir los suficientes conocimientos, no sólo limitados localmente, sino concerniendo a zonas enteras de la realidad natural para transformarla. Durante estos últimos años las fuerzas productivas han cambiado, repartiéndose de forma distinta en el espacio. La energía, proviniente de la naturaleza, forma parte de las fuerzas productivas. De otra parte, cualitativamente, las fuerzas productivas, las técnicas, el saber, pueden en lo sucesivo modificar profundamente el espacio: producirlo.

Lo que digo significa que tanto la aeropolítica como la informática o la construcción de autopistas, no son exactamente producción en el sentido clásico, producción de cosas o de bienes, sino que forman parte de una nueva escala y de una nueva modalidad de la producción, la producción del espacio.

Ha hablado usted antes de un "modo de producción capitalista del espacio". Esta fórmula carece de claridad. El modo de producción capitalista produce un espacio como todo modo de producción. Las cosas se complican, porque la producción del espacio no tiene ya nada de inocente. En el supuesto de que ninguna producción de cosas

sea inocente, esta cosa se producirá exclusivamente si permite las plusvalías en el capitalismo. En la producción del espacio hay algo más, un lado estratégico y político de capital importancia. La producción del espacio no es una producción cualquiera, añade algo decisivo a la producción, puesto que es también reproducción de las relaciones de producción. Este tema ha emergido lentamente de una manera curiosa, ya que el pensamiento marxista, incluso en el propio Marx, no ha ido más lejos de la producción de la fuerza de trabajo, o de la reproducción de los medios de producción: máquinas y técnicas. Además, existe un movimiento más profundo a partir del momento en el que el capitalismo, bajo la amenaza de alcanzar sus límites internos y externos, amenazado desde dentro y por fuera, pasa a la reconducción voluntaria, decidida, de sus propias relaciones de producción.

El fascismo no fue más que un precursor del predominio de la reproducción sobre la producción. La reproducción de las relaciones no evita la producción de cosas, no la substituye, no la reemplaza como una cosa a otra. Más bien, la envuelve, la presupone, añadiendo algo. ¿Qué? La estrategia basada en lo repetitivo, burocrático, cotidiano, espacial. Esta reproducción de las relaciones de producción se efectúa a través de diversos procedimientos, especialmente por y en el espacio. El espacio instrumental ha sido generado por el capitalismo, precisamente entre los años 1960 y 1970, como estructura de la reproducción de las relaciones de producción, mientras disentían ruidosamente las diferentes ideologías sobre el concepto de estructura. Mientras los ideólogos divertían a la galería con sus abstractas discusiones, los capitalistas y el Es-

tado proseguían su tarea y organizaban el espacio, todc ello no sin algunas dificultades, conflictos y contradicciones nuevas, de forma que pudieran controlar la reproducción de las relaciones de producción. En esta reproducción entran, en mi opinión, juntas la cotidianeidad, lo urbano, es decir la reconducción del centro a la ciudad controlando las periferias, la producción de un espacio jerarquizado, funcionalizado por una localización de las funciones y de los grupos, severamente controlados desde arriba. Hemos visto formarse este espacio, lo vemos actuar ante nuestros ojos. Esto permite el actual neoliberalismo que deja funcionar el dispositivo puesto en pie en el período anterior. El capitalismo se permite el lujo de un neo-capitalismo que vive gracias a lo adquirido, al impulso e inercia del período anterior. Por ello hay que desconfiar totalmente de la ideología neo-liberal que vemos aparecer aquí y allá en todo el mundo y por la que algunos se felicitan. Esta ideología no impide el recurso a la violencia y brutalidad policial, si fuera necesaria, pudiendo dejar funcionar el dispositivo creado anteriormente, ese dispositivo de jerarquización, de localización, de funcionalización del espacio, y de control político. El control político del espacio se realiza en Francia a través de las prefecturas pero también a través de muchas estructuras creadas en el período 1960-70. A través de este dispositivo, el poder político puede intervenir con la rapidez de una operación programada, pues está informado de todo lo que pasa en el espacio; espacio, que controla de forma rigurosa. El dispositivo policial no es más que un aspecto de dicho control; los órganos burocráticos funcionan tanto a nivel municipal como departamental y regional. El con-

trol del espacio se ha hecho estricto, el espacio es instrumental, los controles doblan su función: información ascendente y descendente, rápida capacidad de intervención. Pase lo que pase en el espacio, las autoridades son advertidas y pueden inmediatamente desplegar un dispositivo de intervención. Pienso que el espacio político alcanza en Francia su perfección ejemplar. Francia es el país del Estado. Marx lo decía constantemente. Hemos dado al mundo esta cosa soberbia, la cosa de las cosas, monstruos fríos entre los monstruos fríos; es la obra de la Revolución Francesa, obra tan perfectamente contradictoria que da vida a la vez al Estado que niega los derechos del hombre y a los *Derechos del Hombre.* Aún asistimos al despliegue de las contradicciones internas de la Revolución, esa Revolución tan importante como la del 17, que no ha terminado de producir sus efectos, de desarrollar sus contradicciones internas, especialmente las existentes entre la nación y el ciudadano, entre el Estado y el pueblo, Estado y democracia, entre la dictadura de la burguesía y los derechos del hombre. Esas contradicciones no aparecen como tales en los primeros tiempos, se han desarrollado magníficamente durante todo el siglo XIX y no se han agotado aún a pesar de la superposición de las que provienen de la revolución del 17 y de las tentativas de socialismo.

La producción del espacio no es solamente la del espacio policial, sino la de un espacio organizado económicamente, en el cual son regulados, mediante control estatal, los flujos de todas clases, no sólamente el flujo de energía del que tanto se habla, sino también el flujo de las materias primas, de la mano de obra, de los productos, de la

gente, tanto de la circulación de emigrados como de la de coches. Los tecnócratas consiguen en cierta medida coordinar estos flujos heterogéneos tanto por sus puntos de origen como por sus terminales en el espacio. De ahí las nuevas contradicciones. La organización no es pues solamente policial, es también una organización económica desdoblada por un control en el que domina el aspecto policial.

Este análisis del espacio no es simple. Reducir el espacio producido por el modo de producción capitalista al control policial sería inexacto; la org anización económica comporta dispositivos complejos, flujos y redes entrecruzadas. El término "flujo" no tiene aquí su sentido filosófico, nacido de Bergson o de la fenomenología, de "sin-forma", "sin-identidad". Tiene un sentido espacial: un lugar de origen, un recorrido, una meta. Proviene tanto de la teoría de la información como de la filosofía. Puede renovar la economía política haciendo de ella economía política del espacio. La burocracia y la tecnocracia, que han puesto a punto el dispositivo en Francia durante el período 60-70 está formada por gente competente. ¿Tecnoestructura? No me gusta excesivamente el término, puesto que el pensamiento de Galbraith significa una tecnocracia de la industria, mientras que en Francia reina una tecnocracia estatal, o si quieren una tecnoestructura estatal. Por un lado padecemos una ideología de crecimiento, acompañada de un crecimiento real, y por otro una constricción burocrática y policial activa y fuerte. Ambas son inseparables. Lo cual no impide que entren en conflicto y que el lado restrictivo del Estado no favorezca siempre con su intervención estimulante y reguladora de

los intereses capitalistas. De todas formas, el objetivo de este espacio instrumental es el de regularizar los flujos y controlar la población. Da nacimiento a nuevas contradicciones, como la que opone el espacio regulador de los organismos estatales y el espacio caótico de los intereses capitalistas que buscan implantarse allá donde la plusvalía es más fácilmente realizable.

El espacio concebido por los grandes tecnócratas es un espacio regulador homogéneo, mientras que el espacio del capitalismo es fragmentado. El resultado es por ende un espacio que tiene ambas calidades, si se puede hablar de calidades: es al mismo tiempo homogéneo y fragmentado. Es lo que nos rodea. El espacio homogéneo es el que señala las carreteras, las autopistas, las diversas comunicaciones, las *Mass Media,* de París hasta las fronteras y al mundo entero, y al mismo tiempo este espacio está terriblemente resquebrajado, ya que es tratado por parcelas, vendido por lotes cuya pequeñez está limitada solamente por el hecho de que se pueda construir sobre él. He aquí en la actualidad la forma esencial de contradicción entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas; de un lado, se es capaz de tratar el espacio a gran escala, como se ve por las autopistas, por la información que reúne en un punto los elementos conocidos sobre enormes espacios, y de otro, la pulverización del espacio por la propiedad privada, por la comercialización, por la compraventa del espacio y de lo construido encima de él, apartamentos, viviendas, etc. Es un conjunto de nuevos fenómenos que plantea problemas nuevos. Me he permitido sugerir varias veces estos problemas a la gente de izquierdas. En octubre de 1974 tuvieron lugar cuatro jornadas

de información destinadas a la izquierda política, organizadas por el I.R.E.S. (Instituto de investigación y estudios sobre el Socialismo). En ellas habíamos destinado un día al estudio del espacio. Lo cual no fue bien comprendido ni por el público, plegado de especialistas, por ejemplo geógrafos, ni por los políticos, que continúan anclados en sus clásicos problemas de la producción, el trabajo y el crecimiento. Pienso que el estudio del espacio evita la alternativa: crecimiento exponencial o crecimiento cero. Hasta ahora, se ha dado de lado al desarrollo auténtico en beneficio del crecimiento. Se da preferencia al desarrollo sobre el crecimiento, éste se subordina a las necesidades sociales, es decir a las del desarrollo, que son especialmente necesidades en el espacio o necesidades de espacio. No solamente de viviendas, cosa ya admitida, sino de servicios, para alcanzar el predominio del uso sobre el cambio y sobre el valor de cambio, para llegar al predominio de los ritmos de la vida cotidiana sobre la comercialización, la venta y la especulación sobre el espacio. Expliqué en esas jornadas, que el capitalismo producía un espacio, el suyo, un espacio instrumental, el de la reproducción de las relaciones de producción. Insisto: no se puede comprender la reproducción de las relaciones de producción si no se tiene en cuenta los tres elementos, la cotidianeidad, lo urbano, es decir la organización de la ciudad, y, además, la producción del espacio en general, que, por otra parte engloba los otros dos. Si se conserva la morfología espacial del capitalismo, nos condenamos a mantener o a restablecer las relaciones de producción. Cambiar su nombre, llamarlas "socialistas" no cambiará nada.

He explicado ya que son tales las contradicciones, que

el capitalismo y el neocapitalismo han engendrado espacios en vías de explosión y desaparición. He descrito ya esos espacios que saltan rotos a todos los niveles, desde la vivienda aislada de todo servicio, hasta el barrio en vías de atrofia, cortadas sus relaciones con la realidad urbana que le desborda; desde el espacio de la escuela o instituto que no satisface a escolares y bachilleres, o el espacio del hospital psiquiátrico, lugar de aislamiento, variante del espacio carcelario, hasta las regiones, hasta las naciones. Los espacios nacionales también están en vías de romperse y saltar. ¿Dónde está la frontera económica y política exacta entre Francia y España? Ciertamente ya no se encuentra entre Irún y Hendaya. La industria española desborda por el lado francés, como el lado francés desborda al español, y por ambos lados están además los vascos. Entonces, ¿dónde están las fronteras? ¿Las fronteras naturales? Una ficción política. ¿Las fronteras políticas? Una ficción estatal, burocrática y militar. La actividad de las firmas multinacionales muestra la vía de ruptura de las fronteras. Realidades tangibles como el espacio mediterráneo plantean nuevos problemas. Este mar pudriéndose muestra la superposición del viejo espacio de la thalassocracia comercial, al espacio de vacaciones en el que la Europa Industrial del Norte se recrea, a los que se une un espacio industrial reciente con las grandes inversiones en Tarento (Italia), Sagunto (España) y Fos en Francia. Habría lugar a estudiar el por qué de esta implantación en la cuenta mediterránea, espacio estratégico recorrido por todos los flujos de energía y materias primas así como por los buques de guerra. Si se quiere pensar concretamente en una transformación de la sociedad hay que tener en

cuenta, no las realidades y operaciones concretas, sino la globalidad entera de los espacios; debemos saber qué hacer de esos espacios rotos. ¿Es que vamos a seguir el proceso de ruptura hasta llegar a una nueva concepción del espacio a nivel arquitectural, urbanístico, a nivel global? ¿O bien un poder socialista obediente o no al programa común, va a reconstruir, con la ayuda de los órganos estatales reforzados, los antiguos espacios, encerrar a los enfermos y a los locos en tratamiento en sus insuficientes espacios, etc. etc. y así a todos los niveles?

—¿Piensa que existen movimientos políticos capaces de realizar estos proyectos? ¿No cree que son problemas que exceden los límites de la política tal como se entiende en las sociedades industrializadas?

—Hasta ahora, solamente el P.S. se ha interesado seriamente por estos problemas. Los movimientos políticos serán obligados antes o después a tomarlos en cuenta o fracasarán. Pero los movimientos de izquierdas no serán capaces de resolverlos sin una previa autocrítica, en tanto que políticos, es decir en tanto que estatales. Si no hacen una crítica política, y ante todo del Estado, tratando de resolver los problemas desde arriba, queriendo imponer las soluciones, dicho Estado socialista fracasará lentamente.

Me ha sorprendido la nueva constitución yugoeslava. Yugoslavia busca ser el país piloto del socialismo, aunque le resulte duro, ya que es un país pequeño situado entre dos potencias, la del capitalismo y la del socialismo de

Estado. Los yugoeslavos intentan en su línea hacer una crítica del Estado. No llegan al límite, pero lo intentan, porque han constatado las dificultades de la autogestión y el antagonismo fundamental entre el Estado y la misma. O bien el Estado dirige, planifica, o bien la autogestión poco a poco se extiende al espacio entero.

Los yugoeslavos lo han comprendido, lo cual no quiere decir que puedan resolver el problema, pero han dado alguna luz sobre la autocrítica de lo político y de lo estatal, como se ha visto en el X congreso de la Liga Yugoeslava.

He aquí y en última instancia el problema: ¿se van a arreglar los problemas de arriba abajo o de abajo arriba?

Abajo, encontramos los movimientos de los usuarios, los de los comités de ciudadanos en América u otros, como el de la desobediencia civil en el norte de Italia, que intentan dar a la base, a los usuarios, a los ciudadanos, a sus organizaciones, un juego que tiene que entrar en conflicto con el juego hegemónico del Estado. Las organizaciones políticas deben pronunciarse. Dudan. El movimiento autogestonario, bastante fuerte en Francia, duda ante sus propios problemas, limitado entre una tradición estatal muy fuerte y una tradición democrática igualmente fuerte. La tradición estatal en Francia se transmite a través del jacobinismo. El jacobinismo ha combatido siempre la descentralización, que atribuye al girondismo y a la que no ve hoy en día renovable a escala regional y con base tanto territorial como empresarial. El P.C. no duda, permanece pro-estado, continúa la tradición jacobina acentuada por la evolución de la revolución de Octubre en Rusia hacia la planificación desde arriba, hacia la

gestión desde la cima. La base tiene a veces derecho a la palabra pero influye muy poco en la decisión en el modelo soviético. El resto de la izquierda tampoco llega a aclarar la situación, a pesar de sus esfuerzos. El "affaire" Lip fue un ejemplo, aunque local y poco claro, menos decisivo de lo que se proclamó en su momento.

Vuelvo a mi idea: lo que tiene su origen en el trabajo productivo en el sentido tradicional de las empresas, en la clase obrera en el sentido clásico del término, todo lo que viene de esos sectores, ha ido adquiriendo importancia, ha tocado techo desde todos los puntos de vista, ideológico, teórico, organizativo, político. Pero lo originado por el espacio, los problemas del espacio, ocupación y gestión del mismo, tanto lo referente a servicios como a transportes, condicionamiento general del espacio en función de los diversos flujos de energía, materias primas etc. etc. son problemas ascendentes y no resueltos. Si hay convergencia entre las dos series de problemas ocurrirá algo nuevo. El aparato estatal se resquebrajará y será reemplazado por una organización emanada de la base.

—¿Cree que una teoría del espacio permitirá aclarar los acontecimientos históricos? Usted parece probarlo cuando toma el ejemplo de la Comuna que fue verdaderamente un retorno de los obreros al centro de París, una especie de revancha de la periferia sobre el centro. Evidentemente había una lucha de clase, pero también una lucha por el espacio.

El análisis y la teoría del espacio no reemplazan los otros análisis ni la teoría de la producción del espacio su-

planta la teoría y el análisis de la producción en general. La plusvalía producida por el espacio no reemplaza la producida por otras mercancías. El espacio nacional se rompe en dos direcciones: hacia las regiones y hacia las realidades supranacionales. Es una "implosión-explosión". He utilizado estos términos en relación con la ciudad histórica. La ciudad ha sufrido un proceso de implosión-explosión, ha crecido y se ha concentrado, pero al mismo tiempo se ha dispersado en sus periferias, sus barrios cada vez más alejados. Ocurre lo mismo con el espacio nacional: "implota", se divide en regiones y explota, es decir se mezcla con otros espacios nacionales en una interferencia concreta. Es necesario analizar también las producciones, la población y las estructuras de clase simultaneándolas con la estructura espacial.

Tomemos el ejemplo de Occitania. Me interesa el movimiento occitano por partida doble: a partir de la teoría de las diferencias y de la teoría del espacio. El camino hacia una renovación de Occitania hacia una relativa autonomía, no hablo de una independencia, en un marco más amplio nacional o supranacional está sembrado de obstáculos. El girondismo continúa teniendo entidad política en el Midi francés. Se observa en la actualidad un intento de reunión de un grupo de personajes que buscan tomar la dirección de un nuevo regionalismo para formar una neoburguesía regional. En este sentido, debemos rendir homenaje a Serge Mallet, que fue probablemente el único político capaz de dominar este conjunto de problemas, dejando jugar un papel activo a los propietarios del suelo y a los patricios e impidiéndoles al mismo tiempo tomar la dirección del movimiento, haciendo partícipes de él a

los elementos más avanzados pertenecientes a las capas más bajas de pequeños propietarios o a la clase obrera. La solución en este caso trajo como vemos una crítica de la política y una llamada a la base metódica y coherente.

Claro es que no debemos dejar de lado sin embargo, los problemas que hacen de las jerarquías espaciales y sociales. Al decir espaciales y sociales lo hago deliberadamente: creo en su doble existencia en su realidad práctica, siendo el tercer término el Estado.

En esa trilogía las contradicciones aparecen. No han alcanzado el fin del camino ni realizado su obra.

—Oyéndole hablar del espacio, me viene a la memoria que paralelamente a la gran tradición del pensamiento político ha existido siempre un pensamiento lateral calificado en general por una palabra que designa al espacio: los llamados utopistas.

—El espacio no es una realidad estática. Un tercer camino de acceso al problema del espacio es el histórico. Usted me lleva a él directamente.

Con Hegel y Marx, llegamos a la idea de que toda obra histórica es decir todo lo relevante en la sociedad y en la realidad humana, tiene un principio, un apogeo y un fin. Todo está destinado a finalizar, incluido el Estado, la economía política, la familia, la nación, el trabajo, etc. etc. Creo que Marx ha seguido esta idea hasta el límite. Cuando se le lee advertido de ella, nos damos cuenta que ha efectuado no sólo la apología del trabajo, sino la del fin del mismo por la automatización en los *Grundrisse.*

También previó el fin del Estado por su desmoronamiento y caducidad, y el de la familia a través de su podredumbre. Varias clases de finales por explosión, depreciación, caducidad, podredumbre. Propongo la lectura con esta interpretación de Marx en ciertos textos como *La Fin de l'histoire.* Todo lo que ha actuado en la historia ha quedado inscrito en el espacio. De tal forma que podemos leer en él como en un gran panel, las trazas, las inscripciones, las realizaciones de todos los actores de la historia. Este espacio planetario, pues así hay que describirlo y descifrarlo, es como un cuadro gigantesco a escala terráquea en el que restan todas las trazas e inscripciones de lo histórico, con sus enfrentamientos, confrontaciones y pruebas cuyo resultado es el hoy. Pruebas de las que no estamos seguros que no hayan sido catastróficas. El espacio tiene ese sentido. La historia muestra el predominio del espacio sobre el tiempo, de lo sincrónico sobre lo diacrónico. Claro que la historia no se termina en un día concreto, lo diacrónico no viene a expirar en lo sincrónico, las naciones no han terminado de luchar por la ocupación del espacio y por mantenerse en el curso de su propia explosión. El Estado se ha mundializado, mientras los fenómenos que anuncian su prodredumbre su caducidad, su ruptura en tanto que Estado-nación se multiplican. Es posible que esta confrontación espacial sea una de las primeras y últimas razones de una nueva guerra mundial. De cualquier forma, el examen del historicismo conduce a la idea del espacio como efecto de la historia. Por ende, en el espacio se desarrolla el conflicto entre valor de cambio y valor de uso. Los lazos entre el valor de cambio y el valor de uso son un conflicto lógico muy próximo a una

oposición lógica en *El Capital* de Marx. En el espacio social se les observa en estado conflictual; vemos al cambio amparar el uso y al uso reaccionar contra el cambio. El espacio social existe al ser utilizado, andando, desplazándose, consumiéndolo a través del turismo. Todo ello es vendido, cada vez en mayor cuantía, pero al mismo tiempo el uso replica y manifiesta su fuerza. He intentado dejar establecido que un espacio social es siempre un empleo de tiempo y que el tiempo es uso del espacio.

Aquí nos encontramos con una de las grandes aspiraciones de la utopía: crear un espacio en el cual el tiempo, el tiempo de vivir, el tiempo del placer o de la felicidad, sería determinante, sería el bien supremo.

Así pues el espacio tal como yo lo concibo, el espacio social, un segundo espacio que envuelve el espacio primordial de la naturaleza y de la Madre Tierra, espacio, que es obra de la historia, del pensamiento y de la técnica, contiene en sí mismo su enemigo íntimo, el tiempo; aliado y enemigo íntimo en una dialéctica que emerge a través del pensamiento utópico. El espacio recela del tiempo, el espacio es un empleo del tiempo y el tiempo es una forma de gozar del espacio. En este sentido, la relación tiempo-espacio actualmente desborda las utopías.

Hay que volver sin embargo a las grandes utopías. ¿Les he hablado ya de esa preciosa película italiana cuyo título es *La ciudad del sol*? Me ha sorprendido porque este año he ido al Sur de Italia para intentar comprender lo que pasa en el entorno del Mediterráneo. Me llevaron a una ciudad muerta que se encuentra en la Basilicata, entre Tarento y Reggio, que se llama Matera. Según la leyenda, esta ciudad fue fundada por una comunidad de

emigrados de los Balcanes, los Bogonilas o gente venida de Asia. Fue construida a ambos lados de un barranco bastante profundo como una magnífica ciudad comunitaria. En la ciudad, medio enterrada en la montaña, hay iglesias decoradas con magníficos frescos, hay terrazas y plazas preciosas. Cada casa dispone de una sala común para reuniones y charlas, iluminada por unas chimeneas, con pasillos que irradian de ella, y conducen a las habitaciones privadas para familias o parejas. Deploré mucho su deterioro, deterioro explicable pues está deshabitada desde fines del siglo XVI. Parece ser que hacia 1600, soldados españoles intervinieron en ella, expulsando a sus habitantes. La ciudad está muerta desde entonces. Se la llama la ciudad del sol de Campanella y el film del que hablamos comienza en Matera. Les sugerí hacer un centro mundial de estudio de la vida comunitaria. Me objetaron que había el peligro de un aluvión de hippies de todas partes del mundo que ya no van a Katmandu, y que podían originarse violentos conflictos con los habitantes de los Abruzzos y del Basilicado. El film está dedicado a describir el sueño de Campanella, una ciudad que no fuera la ciudad de Dios.

Los caminos del pensamiento utópicos se cruzan y tejen entre sí. La utopía ha padecido también sus propias contradicciones y la idea de controlar el tiempo como bien supremo, el tiempo de vivir, y atribuirle un espacio adecuado y no dominado, le era familiar. Distingo entre las utopías abstractas y las concretas, positivas y negativas, tecnológicas y sociales. Distingo entre los utopistas y los utópicos. Los utopistas son soñadores abstractos, los utópicos elaboran proyectos concretos.

—Pero fundamentalmente, y esto lo hace todo menos claro aún, todas las utopías se fundan, de una parte, sobre una crítica del orden establecido...

—Es la utopía negativa.

—... Y, por otra parte, sobre una negación de la historia.

—Sí, y en cierta medida es La ciudad de Dios de San Agustín, pero trasladada al Renacimiento, en términos humanistas. La utopía pretendía dar un sentido a la historia más que negarla. El pensamiento agustiniano busca por debajo de la racionalidad histórica algo no digo más invariable o durable, pero sí más profundo, que se encuentra en el deseo no en la razón. Campanella ha anunciado, para el año 1600 el fin del mundo, el Apocalipsis, el Juicio y la llegada de la Ciudad del Sol, es decir, el reino del Espíritu. Según la película, los curas de la época, astutos, le dejaron hablar hasta 1600 y al finalizar el año, como no pasó nada, lo encarcelaron y torturaron para hacerle confesar su error. La gran herejía anunciaba el Apocalipsis, el fin del mundo y la venida del Espíritu. La Ciudad del Sol es la Ciudad del Espíritu. El Logos ha alcanzado su total desarrollo, y la Tercera Persona de la Trinidad, el Espíritu Santo, pone fin a la historia reuniendo la vida y la conciencia, la potencia creadora a la Razón. Campanella ocupa pues un puesto en la triple historia, del pensamiento comunista, la herejía y la utopía. Sin embargo, la teoría del espacio en el mercado mundial y la división del trabajo a escala mundial no tienen nada en co-

mún con la utopía abstracta. Así respondo un poco a su pregunta, a la cual ha asomado Campanella por su pintoresquismo.

—Me gustaría abordar ahora los problemas concretos del urbanismo y de la ciudad.

—En lo concerniente al urbanismo, digamos primero que me encuentro en el estadio de la crítica radical.

Entre los utópicos modernos, en mi opinión, el prototipo y genio derector es Nieuwenhuis. Huye de ser un utopista. Me atrevería a calificarlo como utópico pues trabaja en una utopía concreta. El punto de partida de Nieuwenhuis y aquello por lo que ha sido el precursor e inspirador tanto de los provos de Amsterdam como de los situacionistas, es la arquitectura ambiental. Es su gran idea, genial en mi opinión, que se enfrenta tanto al funcionalismo tecnológico como al formalismo estetizante.

La arquitectura puede propiciar el recogimiento, la meditación, el temor, el espanto, múltiples pasiones o tonalidades afectivas. En el proyecto "New Babylon", a lo largo de trayectos espaciales, prevé espacios ambientales. Creo haber hablado ya de la teoría de los momento que fue la base de mi relación con los situacionistas. Me parece que utópico o no este proyecto supera las consideraciones sobre el medio ambiente hechas hasta ahora. Nieuwenhuis no ha construido jamás, y sin embargo ha diseñado una arquitectura ambiental y un conjunto con toda la gama de ambientes a lo largo del recorrido que formaría "New Babylon". Es una utopía concreta, puesto que

la automatización esta ahí, porque el no-trabajo existe, y porque el funcionalismo que contrapone momentos y edificios y que construye edificios para el sueño o para el trabajo cae en el rídiculo.

Nieuwenhuis se ha forjado algunas ilusiones sobre la proximidad del no trabajo y de la holganza. Estos problemas se le plantearon de forma abstracta y obsesiva, pero ya en 1953-54 creía en su inminencia. No era el único. Se produjo entonces una especie de vértigo tecnológico; Nieuwenhuis representa la otra vertiente, la vertiente de lo vivido, no la de la prospectiva.

Haría pues una crítica del urbanismo, en tanto que técnico acallado por el Estado durante el período 1960-1970, período en el que se han instalado los dispositivos actuales. Creo que tras un breve período de esperanza en el urbanismo, la decepción ha aparecido rápidamente. Se han puesto en claro que el urbanismo era simplemente una cierta ordenación del espacio urbano, en función del neocapitalismo y de sus exigencias en materia de comunicaciones, de trayectos, de desplazamiento de mano de obra y de otros motivos. Lo que ha dado como resultado barrios, periferias, ciudades satélites fallidas. No sé que va a ocurrir con las ciudades satélites parisinas, pero las de Londres, de las que tanto se esperaba hace quince o veinte años, son un fracaso. Las he visitado, y es verdaderamente la petrificación, la fijación en unidades separadas de lo que se denomina el "espectro de la vida social", es decir los elementos dispersos de esta vida que no son más que una sombra de la misma, un fantasma.

El espacio será obra de los propios interesados, de los usuarios, o no será aceptable. Se podría estudiar en las

ciudades subterráneas chinas, o en las ciudades construidas bajo tierra durante la guerra del Vietnam mejor que en los barrios de París, Londres, Roma, Amsterdam o New York. Aunque los bidonvilles de América Latina sean lugares maravillosamente adecuados para la vida social.

—¿Qué han hecho el gran número de estudiantes que usted ha formado, iniciado en la crítica del urbanismo?

Hago esta pregunta para saber qué ocurre con la recuperación propiamente dicha de su crítica.

—El grupo Utopía se constituyó más tarde que el de los situacionistas. He guardado una cierta distancia frente a ellos porque no comprendo bien lo que quieren. Nieuwenhuis no construye pero hace planos, maquetas, descripciones de "New Babylon". *L'Utopie,* revista que mis amigos Hubert Tonka o Jean Baudrillard continúan, es la utopía negativa. Parecen partir de la idea de que el modo de producción es tan cerrado y coactivo que todo forma parte de él, incluso todo lo que se pueda pensar de él mismo. Posición que me resulta extraña. Si todo forma parte del modo de producción y de la totalidad que reproduce, el lenguaje y los conceptos también entran en esa totalidad. No veo entonces cómo podemos salir de él, si no podemos hacerlo por el pensamiento. Si los conceptos no tienen la fuerza de atravesar el modo de producción, el marxismo mismo con sus conceptos críticos se hundiría. Conceptos que forman parte de lo recuperable. Si hacen nacer algo, es para que ese algo sea recuperado. Creo, en

contra de mis amigos, en la capacidad del pensamiento teórico y conceptual para no mantenerse en los límites del modo de producción como totalidad, de transgredir por el pensamiento, o quizá por la imaginación ciertos límites, y abrir el camino a la ruptura real.

En este sentido, estoy estudiando los movimientos de los usuarios, y no solamente el pensamiento de los arquitectos, a menudo mantenidos dentro de los límites del modo de producción. Los movimientos de la base chocan con esos límites y tienden a traspasarlos o romperlos. No puedo creer que el modo de producción sea un sistema cerrado, sin grietas ni fallas; sin contradicciones. Esta visión me parece próxima al nihilismo. Es el nihilismo mismo. Se esperan otras salidas, supongo, como la guerra, el cataclismo total, el hundimiento. Pero, ¡bueno! no estoy seguro de que sea esa exactamente la doctrina de mis antiguos amigos. Conozco también gente que intentan, al contrario que Nieuwenhuis, realizaciones concretas, así, por ejemplo, mi amigo Ricardo Bofill de Barcelona, a quien conozco desde hace siete u ocho años y cuyo gran talento ha sido ampliamente reconocido en Francia. El construye y al mismo tiempo tiene la imaginación de un utópico concreto. *La Ciudad del Espacio* que intentó construir en Madrid era una tentativa de utopía más concreta y práctica que la "New Babylon" de Nieuwenhuis. Tienen en común una cierta idea de la unidad de escala y medida, de acción y de intervención. Podríamos formularla así: Ya no es el inmueble lo que constituye la unidad, ni el edificio, ni el monumento aislado; no lo es tampoco la aglomeración. La unidad se sitúa para ellos entre lo micro-urbanístico y lo

macro-arquitectónico, en la articulación de ambos niveles. Es comprensiva a la vez de los lugares de habitación y de gran número de recorridos, paseos, espacios, de forma que lo público y lo privado no se separan; hay servicios comunes, lugares de trabajo, de encuentro, es pues una unidad completa de vida social. Cada uno de una manera distinta, Bofill con su *Ciudad del Espacio* y Nieuwenhuis con su *New Babylon* rondan la idea, la determinación de una nueva unidad que colmaría la separación entre arquitectura y urbanismo y sería a una escala en la que se pudiera trabajar y producir. De un lado, la aglomeración, la ciudad, es demasiado vasta; de otro, el inmueble, la casa separada, aislada, es caduca, de otros tiempos; y estoy de acuerdo con esta idea, expuesta por mi amigo Mario Gaviria, español, amigo de Bofill. Ambos hemos trabajado y estamos de acuerdo, sobre la práctica arquitectural y urbanística de Bofill, teniendo igualmente presentes los trabajos de Nieuwenhuis.

Para terminar, evocaría la eventual aparición en el horizonte del conocimiento de una ciencia que llamaríamos, según todo lo dicho, espaciología o espacio-análisis. ¿Por qué no?

CONCLUSIONES PROVISIONALES

Me gustaría concluir este libro ahondando en una evidencia: el mundo deviene mundial. Perogrullada que enuncia una gran verdad. Todo lo que hay en el mundo, nuestro planeta, la tierra, entra en relación con el mundo entero. Nada sobre el planeta puede vivir separado, aislado en su localismo, su particularidad. Entre aquel mundo no mundial y la mundialidad... ¡qué abismo! Lo que se llama historia está franqueando ese abismo; entre la naturaleza y lo mundial, entre lo terrestre y lo planetario. *Die Welt, weltet...*, dice Heidegger. Lo planetario se forma en torno a nosotros, en nosotros, con nosotros. Compone ese "nosotros" y ello me permite hablar del tema. Este asunto, por no decir esta historia, no es un camino de rosas. Lo mundial se hace en el enfrentamiento y la confrontación de todos sus elementos. Esta verdad, el mundo se hace mundo, no puede sin embargo satisfacer más que a un filósofo. Necesaria no basta. Quisiérais que dijera qué va a pasar en una palabra. ¡Bien! Es muy difícil, casi imposible. Lo mundial tiene algo de imprevisto, de imprevisible, resultado de múltiples determinaciones, de in-

contables azares, de diferentes búsquedas. De contradicciones ¡Un montón de contradicciones, como siempre! Lo que se hace y deshace, lo que pasa y se pasa, ningún concepto basta para abarcar el todo, aunque todos ellos dicen algo sobre algún tema: el mercado mundial, la división del trabajo a escala mundial, la historia mundial, el crecimiento y desarrollo, las estrategias mundiales, la revolución mundial. Sí, he viajado, he visto bastantes países, sobre todo estos últimos años. No los he visto todos, ni mucho menos, muchos me están prohibidos o su acceso me es difícil. ¡Así es! Me cuesta mucho obtener el visado para los EE. UU., donde se me considera un peligroso portador de gérmenes; veo en mi pasaporte dos números de un código especial y esta mención: "Diez días en Amherst... Boston..." En cuanto a los países llamados socialistas, es inútil intentarlo. Para los chinos o los rusos soy un revisionista. Injuria ritual que reemplaza las discusiones teóricas. Es una situación divertida ¿no creen?

Entre el capitalismo y el socialismo, en la frontera entre ambos. Fíjense en que esta frontera constituye en sí misma un vasto campo de acción. ¿Han visitado Canadá, Méjico, los otros países de América Latina? No me atrevo a decir que conozco el mundo, pero podría contar muchas anécdotas. Inútil. Debo resumir, condensar. En todas partes veo fuerzas que se enfrentan con un predominio de fuerzas políticas que se esfuerzan en construir, conquistar el poder y la autoridad, que decretan identidades colectivas y las constituyen en entidades o valores homogéneos.

Creo haber insistido suficientemente sobre estos conceptos. Hay una vida social infra-política, infraestatal,

como hay una vida infra-cotidiana. Hay que atraer esos grupos, esos países a la vida política, a la construcción de un Estado, a la cotidianeidad. Más allá de cierto umbral hay que pasar a la crítica radical de la política o de los políticos. Hay que agudizar la crítica del Estado y de la cotidianeidad, radicalizarla. Pasado ese dintel, entramos en un nivel distinto, de pensamiento y de praxis. Ese dintel, es el que en los países desarrollados se está franqueando desde mediado este siglo.

En estos países, reina el Estado con sus dos enormes puños sobre la mesa; uno de hielo, la burocracia, otro de plomo, la policía y el ejército. ¿Durará esta situación una eternidad? No.

He observado finales, fines, cosas e instituciones que se acaban. ¿Cuáles? ¿Quiénes?: Las religiones, la familia, ciudad, naciones, moral, cultura, arte, paternidad, maternidad y otras muchas.

He constatado una infinita variedad de finales que se entrecruzan. Se habla de la crisis, crisis general, varias y múltiples crisis. Al hacerlo, se está hablando de finales, unos por desecación, otros por descomposición o podredumbre, otros, en fin, por explosión. La ciudad ha explotado; Francia más bien se seca que se pudre; América anglosajona tiende a la podredumbre. A través, o más bien sobre ese prodigiosos amontonamiento de moribundos y cadáveres se forma lo Mundial. En todas partes las mismas cosas, pero cuando mueren se acaban, nacen las diferencias que ascienden y se consolidan. No quiero describir algo apocaliptico. No es el fin del mundo sino, al contrario, el nacimiento de lo mundial.

Veo llegar la gran superación, el Mundo, a través

del sufrimiento, los fines que han producido su historia, las grandes amenazas, los riesgos de muerte planetaria.

Esta época ha inventado un nuevo crimen: el "geocidio", seguido del genocidio, más allá de los viejos crímenes, el regicidio, el parricidio, el matricidio. El mundo se "mundifica".

La sociedad se vuelve trágicamente planetaria. La verdad, en el sentido filosófico, se encuentra entre el viejo Heráclito —todo se convierte en otro, todo se acaba y metamorfosea, no te bañes jamás en las mismas aguas del río— y el antiguo aleatismo: todo se identifica, todo se establece en lo Mismo. La verdad está en la lucha entre lo Mismo y lo Otro.

Y en esa lucha a muerte se corren grandes riesgos.

INDICE

1. PARA EL RECUERDO 7
2. LOS DEMAS 17
3. EL PARTIDO 55
4. MAYO DEL 68 107
5. DESDE LOS MARGENES 125
6. ALGUNOS OTROS 143
7. MARX NO HA MUERTO 183
8. LA VIDA COTIDIANA 207
9. EL ESPACIO EN PEDAZOS 221
10. CONCLUSIONES PROVISIONALES 253